

يورغن هابرماس

المعرفة والمصلحة



راجع الترجمة
إبراهيم الحيدري

ترجمة
حسن صقر

منشورات الجمل

الناشيء

الناشئة

يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة

يورغن هابرماس

المعرفة والمصلحة

الناشر

ترجمة
حسن صقر

راجع الترجمة
إبراهيم الحيدري

منشورات الجمل

ولد يورغن هابرماس عام ١٩٢٩ درس الفلسفة في مدينة هايدلبرغ (١٩٤٦ - ١٩٤٨). درس الفلسفة وعلم الاجتماع في مدينة فرانكفورت. أصدر العديد من الأبحاث الفلسفية التي تركت تأثيراً كبيراً في الأوساط الثقافية. الفلسفية خصوصاً. من مؤلفاته: **الطالب والسياسة**، **(بالاشتراك مع آخرين)** ١٩٦١؛ **التفكير والتطبيق**، ١٩٦٢؛ **المعرفة والمصلحة**، ١٩٦٨؛ **التقنية والعلم كأدبولوجيا**، ١٩٦٨؛ **حركة الاحتجاج وإصلاح التعليم العالي**، ١٩٦٩؛ **محال فلسفية وشخصية**، ١٩٧١؛ **الخطاب الفلسفي للمحواة**، ١٩٨٥؛ بالإضافة إلى عمله الأهم: **Theorie des Kommunikativen Handelns**

ولد حسن صقر في اللاذقية - سوريا عام ١٩٤٢، درس الأدب الألماني والفربية في جامعات دمشق وبرلين. درس الألمانية في جامعة تشرين باللاذقية. ترجم العديد من الأعمال الفلسفية والأدبية لكل من غوث، ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، فرديش نيتشه، هربرت ساركوزه وغيرهم.

ولد إبراهيم الحيدري في الكانطية - بندا عام ١٩٢٦ حصل على دكتوراه فلسفة من جامعة برلين الغربية عام ١٩٧٤ وعمل في التدريس في جامعات برلين الغربية وعناية. وحصل على مرتبة استاذ مشارك في علم الاجتماع. أنجز العديد من الدراسات الاجتماعية والترجمات.

يورغن هابرماس: **المعرفة والمصلحة**

ترجمة: حسن صقر، راجع الترجمة: إبراهيم الحيدري

الطبعة الأولى ٢٠١٠ - الطبعة الثانية ٢٠١٥

كافة حقوق النشر والترجمة والاقتباس

محمولة لمنشورات الجمل، بغداد - بيروت ٢٠١٥

ملفون وفاكس: ٢٥٣٢٠٤ - ٠١ - ٠٠٩٦١

ص: ٥٤٢٨ - ١١٣ بيروت - لبنان

Jürgen Habermas: **Präsonds and Interest**

Copyright by 1968, 1973 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

© Al-Kamel Verlag 2001

Postfach 1127 - 71687 Friesberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: al-kamel.verlag@gmail.com

مقدمة

سوف آخذ على عاتقي المحاولة الموجهة تاريخياً نحو إعادة تكوين ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة، ويهدف نسفي لتحليل العلاقة ما بين المعرفة والمصلحة. إن من يتبع سيرورة التحلل نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم، يتخطى مراحل متروكة من التأمل. وسوف يساعد اجتياز هذا الطريق ثانية من منظور يعود إلى نقطة الانطلاق، لاستعادة التجربة المنسية للتأمل. وحيث نذكر التأمل تكون الوضعية.

ينبغي أن يدعم تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة أن نقد المعرفة الراديكالي لا يمكن أن يكون إلا كنظرية مجتمع. على أن هذه الفكرة متضمنة في النظرية الماركسية للمجتمع، وإن كان من العسير استخلاصها. سواء أكان ذلك لدى ماركس أم لدى النظم الذاتي الماركسي. وأنا شخصياً لم أمتقص العلاقة الموضوعية التي تحققت خلال التطور الفلسفي من هيجل إلى نيتشه، وإنما اقتصرْتُ على تتبع الأفكار بصورة محايدة. هذه النهاية المنطقية نتج: عن أنني فقط مقابل عدم التخصص أستطيع الاستباق إلى نظرية مجتمع أريد أن أجد مدخلاً إليها فقط عبر تأمل ذاتي للعلم^(١). والآن لقد أنجزت الخطوة الأولى. ولهذا السبب لا يمكن للاستقصاء أن يتطلب أكثر من أهمية مقدمة.

(١) يشمل موضوعي المخصص حول هوبرت ماركوزه تحت عنوان «التقنية والعلم كإيديولوجيا» على اقتراح تفسير لتحليل العلاقة الاجتماعية التي نشأت الوضعية في إطارها والتي نسلَّمْتُ دورها الإثنولوجي.

لقد شرحت وجهات النظر النسقية التي أقدمها في هذا البحث أولاً في محاضرة الدخول^(١) الجامعي في فرانكفورت حزيران ١٩٦٣. أما الفصل المتعلق بكل من الرضعية، البرغماتية والتاريخية فإنها تعود إلى المحاضرات التي ألقيتها في هايدلبرغ إبان الفصل الشتوي ٦٣ ٦٤، علماً بأنه لولا المحاورات التي أجريتها في مرحلة الدراسة مع «كارل أوتو آبل» ولولا تحريضاته وبالتالي اعتراضاته لما كان هذا التصور قد وجد صيغته الحاضرة على هذه الصورة^(٢).

في هذا التصور يأخذ التحليل النفسي كمثال مكاناً هاماً، بيد أنه من الضروري أن أوضح بأن معرفتي بأعمال فرويد غير شاملة، كما أنني لا أستطيع أن أعتمد على التجارب العملية لتحليل ما. لقد تعلمت كثيراً من محاورات الأربعة في معهد سيغموند فرويد التي كان يديرها اليكساندر ميتشلش. وأنا مدين بالشكر كذلك إلى «الفريد لورنسر» الذي أتاح لي فرصة الثفاء نظرة على مخطوطته التي تبحث عن الدور المنهجي للفهم في التحليل النفسي، والتي لم تكن قد وصلت بعد إلى اكتمالها. وأنا مدين لهذه المخطوطة من أجل محفزات أكثر مما أستطيع أن أبينه من خلال الإشارات.

يورغن هابرماس

فرانكفورت ١٩٦٨

(١) المعرفة والمصلحة في: «النظية والعلم كلينولوجيا»، إصدار سوركناب ص ٢٨٧.
 (٢) الجزء الثاني من رادنسكي «الندائرس المعاصرة لما وزنه العلم» يعالج المطلق الهرمونيقي الديالكتيكي، وفيه يبنى الأطروحات التي تعود إلى «دورنو، آبل». وقد أنجزت على خلفية نظرية العلم التحليلية، ولأن هذا العمل قد ظهر بعد أن كنت قد نشرت كتابي فلاني لا أستطيع أن أشير إلى نقاط الالتقاء الكثيرة معه إلا بصورة إجمالية.

أولاً: أزمة نقد المعرفة

إذا ما أردنا أن نعيد بناء السجال الفلسفي للعصر الحديث على شكل مداولات تجري في محكمة، فإن مثل هذا السجال سيكون مدعواً لحسم السؤال الوحيد التالي: كيف يمكن أن نحصل على معرفة موثوقة. لقد صاغ القرن التاسع عشر مصطلح نظرية المعرفة للمرة الأولى، أما المسألة التي اطلق عليها العودة إلى الماضي فإنها تمثل مشكلة الفلسفة الحديثة بصورة إجمالية، حتى عتبة القرن التاسع عشر على أقل تقدير. لقد توجه الجهد الخاص للفكر العقلاني والتجريبي بوقت واحد نحو وضع ميتافيزيقي لعالم الموضوعات، ونحو التسوية المنطقي المايكولوجي لصديقة علوم طبيعة متميزة من خلال لغة محكمة ومن خلال التجربة. وبطبيعة الحال فإن الفيزياء الحديثة التي وُحِدت بصورة مستديمة وبنجاح تام بين صرامة الصيغة الرياضية وبين التجربة المُسيطر عليها، مما أصبح مثلاً يُحتذى للمعرفة بجلائها الثام، والحال كان تطابق العلم الحديث مع المعرفة أقل نجاحاً بصورة إجمالية. ويمكن تحديد موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم في تلك الحقبة، بأن المعرفة الفلسفية اعترفت بمكان شرعي للعلم دونما جدال. ولم تقتصر نظريات المعرفة على شرح المعرفة المرتبطة بالعلوم التجريبية كما أنها لم تحل في نظريات العلم.

ويبدو كما لو أن الميتافيزيقيا الحديثة المنظمة والتي تدور حول مشكلة المعرفة الممكنة قد اعترافها الشك. وحتى كانت الذي وصلت معه نظرية المعرفة بادئ ذي بدء إلى وعي ذاتها من خلال تساؤله

الترنسندنتالي، وبالتالي دخلت في بعدها الخاص، كانت نفسه يدعي موقعا مستقلا للمعرفة العقلية مقابل العلم. على أن نقد المعرفة يعود إلى نسق من قدرات المعرفة يندمج فيه بدهياً عقل عملي وملكة حكم متأمل، مثل النقد ذاته. أي عقل نظري يمكن أن يكون قادراً من التثبت من نفسه جدلياً، ليس فقط في مجال حدوده، وإنما في مجال فكرته الخاصة ذاتها. إن العقلانية الشاملة لعقل يجعل ذاته شفافاً لا تقصر إلى مفهوم كلي للأسس المنهجية.

وفقط نقد النقد الذي يخضع له نقد المعرفة من خلال تأمل ذاتي غير متردد، وفقط نقد هيجل لتساؤل كانت الترنسندنتالي يقود إلى النتيجة المفارقة، ذلك أن الفلسفة لم تبدل فقط موقعها من العلم وإنما تخلت عنه بصورة إجمالية. وأنا بذلك أميل إلى قبول الأطروحة التي تقول، بأنه بعد كانت لم يتم إدراك العلم فلسفياً بصورة جدية. انطلاقاً من نظرية المعرفة، وهذا يعني كمقولة معرفة ممكنة، فإن العلم يمكن إدراكه فقط مادامت المعرفة ليست موضوعة على قدم المساواة مع المعرفة المطلقة لفلسفة عظيمة، وأما مع العلموية التي تستند على وقائع تستمدتها من مراكز البحوث بصورة عمياء. في كلتا الحالتين يتعلق البعد الذي يمكن أن يتكون فيه مفهوم للعلم مرتبط بنظرية المعرفة، بمعنى العلم الذي يمكن أن يصبح قابلاً للفهم وأخذاً شرعيته من صميم أفق المعرفة الممكنة. وفي مقابل المعرفة المطلقة فإن المعرفة العلمية ستبدو بالضرورة محدودة الأفق، وتبقى مهمة وحيدة وهي الإلغاء النقدي لعقبات تقف أمام المعرفة الوضعية. وحيث يُفتقد من جانب ما مفهوم التعرف الذي يتجاوز العلم الحائز على المصادقية، فلا بد أن يستسلم نقد المعرفة لنظرية العلم، وهذه تقتصر على التنظيم المعياري الزائف للبحث المؤسس.

لقد أفرغ دور الفلسفة مقابل العلم، الذي يمكن الإشارة إليه تحت

اسم نظرية المعرفة، من مضمونه من خلال حركة الفكر الفلسفي ذاته : لقد وجدت نظرية المعرفة نفسها و بمرور الزمن مضطربة على ان تتخلّى عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة ذاتها. لأن نظرية العلم التي ظهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر كارث لنظرية المعرفة تحولت إلى منهجية ممارسة في التفهم الذاتي لمجمل للعلوم. وغني عن البيان أن «العلموية» *«Sztetnismus»* تعني إيمان العلم بذاته، وتحديدًا الاقتناع بأنه لن يكون يوسعنا بعد الآن أن نفهم العلم على أنه شكل معرفة ممكنة، وإنما علينا أن نطابق بين العلم والمعرفة. والوضعية التي طرحت مشروعها مع «كونت» نستخدم عناصر كل من الإرث التجريبي والعقلاني من أجل أن نرسخ إيمان العلم بمصداقته الكاملة، بدلاً من أن نتأمل هذا الإيمان لتشرح بنية العلوم على قاعدته. الوضعية الجديدة ذللت هذه المهمة بدقة تجلب الانتباه وينجح لا يرقى إليه الشك.

علينا أن نربط الآن كل نقاش حول شروط المعرفة الممكنة مع الحالة المُنجزة لنظرية العلم التحليلية. ونحن لا نستطيع أن نعود دونما تمهيد إلى البعد المتعلق بالبحث الخاص بنظرية المعرفة، ذلك البعد الذي تقفّز الوضعية من فوقه متجاوزة التأمل. ومن هنا فقد سقطت خلف مرحلة التأمل التي عيّنها كانت. ويبدو لي أن تحليل علاقة التكون للعقيدة الرضعية قدمت لنا قبل أن نتمكن من ربطه بالنقاش الحاضر، لأن استقصاء نسقياً قداماً لأساس مصلحة مرتبطة بالمعرفة العلمية لا يستطيع أن يعيد إنتاج نظرية المعرفة تجريداً وإنما أن يعود بها إلى البعد الذي قام من خلال النقد الذاتي من قبل هيغل، وأن تعرض بعد ذلك إلى التشويه.

استطاع هيغل أن يبرهن ضد كانت أن التأمل الذاتي الفينومينولوجي للمعرفة إنما هو ضرورة راديكالية لنقد المعرفة. غير أنه، كما أرى أبدي تحيزاً من خلال شروط فلسفة الهوية إزاء هذا التأمل، ولم يصل

بالمسألة إلى النتيجة المتطرفة. أما ماركس بمادينه التاريخية فقد اعترض بحق على مسار التأمل الذاتي الهيجلي. وماركس ذاته أساء فهم مفهومه الخاص وبالتالي أكمل نفس نظرية المعرفة من جذورها. وهكذا استطاعت الوضعية أن تنسى نداخل منهجية العلوم مع سيرورة التكون الموضوعية للنوع البشري، وأن تقيم منهجية كلية صرفة على قاعدة النسيان والكبت.

١ - نقد هيجل لكافة راديكالية أم نقض نظرية المعرفة

لقد أحل هيجل التأمل الذاتي الفينومينولوجي للروح محل نظرية المعرفة. وفي مقدمة «فينومينولوجيا الروح» نعثر على تلك الحجة التي تعود مراراً لتظهر في سباقات أخرى^(١) ومؤداها أن الفلسفة النقدية تتطلب من الذات العارفة أن تتأكد من الشروط التي تتيح لها مبدئياً معرفة ممكنة، قبل أن تثق في الحقيقة بمعارفها المكتسبة. نحن لا نستطيع أن نخبر معارفنا فيما إذا كانت يقينية أم لا إلا بمساعدة معايير موثوقة تبين لنا مصداقية أحكامنا. ولكن كيف يمكن استقصاء قدرة المعرفة نقدياً قبل التعرف، خصوصاً إذا كان هذا النقد ذاته يتطلب معرفة؟

المطلب هو التالي: على المرء أن يتعرف على قدرة المعرفة قبل أن يتعرف على الشيء ذاته كما في السباحة، على المرء أن يتعلم السباحة قبل أن يرمي نفسه في الماء. إن استقصاء قدرة المعرفة هو ذاته معرفة. وهذه القدرة لا تستطيع الوصول إلى ما تبتغي الوصول إليه لأنها هي ذاتها ذلك الشيء^(٢) الذي تبتغيه.

(١) محاضرات في تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث غولكز المجلد التاسع عشر ص ٥٥٥ وما بعدها الإنسكلوبيديا ١٨٣٠ نيكولين وبوغلر ص ٤٣ وما بعدها.

(٢) تاريخ الفلسفة ٩٩.

لا بد أن تتعثر كل نظرية معرفة منطقيّة منذ البداية بهذه الحلقة المفرغة، وهي لا تخرج عن أن النقد ينطلق من شروط تبدو مؤنثاً غير إشكالية، غير أنها تبقى في الأساس قابلة لأن تُسحق بالإشكالات. ومن هنا يُنصح باستخدام «الطريقة الإشكالية» التي اختارها راينهولد في أيامه من أجل إقامة علاقات منهجية من الجانب الوضعي: ويمكن للمرء أن يحتاج كما يلي، عدم إضفاء الإشكالية على التثبيتات في وقت واحد، ويجب أن يُعترف بسلسلة من الشروط التي تعين في كل مرة نسق مرجعية استقصاء ما على أنها غير إشكالية بالنسبة إلى مسار البحث. وينبغي على تكرار هذه الطريقة أن يقدم ضماناً كافية تؤكد بأن الشروط جميعها يمكن أن توضع مبدئياً تحت المساواة. ويبقى كل من اختيار نسق المرجعية الأول وتسلسل خطوات البحث التالية احتياطياً. بطبيعة الحال إن أي شك راديكالي لا وجود له، لأن الطريقة تقوم على أساس اصطلاحية يلغي قابلية تعليقه من أساسها. والآن فإن نظرية المعرفة إنما هي مشروع يهدف إلى الكلي طبعاً لمطلبها الفلسفي. والمسألة تدور بالنسبة إلى هذه النظرية حول التسوية النقدي لشروط المعرفة الممكنة إجمالاً. وهي لا تستطيع أن تتنازل عن الراديكالية، وهذا يعني حتمية الشك. وليس من المستبعد أن يعود المعنى المنهجي لمنطلقها إلى نقبضه عندما تربط بين النقد والشروط، أي عندما تسمح بمصادقية الشروط التي تمكن من نقد المعرفة دون أن تكون خاضعة لأشكال النقد المعرفي. ولأن نظرية المعرفة بمطلبها في التعليل الذاتي والنهاية تدخل إلى الساحة كإراث للفلسفة القديمة، فإن استراتيجية البداية الخالية من الشروط غير قابلة للمساومة بالنسبة إلى هذه النظرية^(١). ومن هنا فإن هيجل يستطيع أن يمتدح راينهولد الذي تبصر أولاً هذه الحلقة المفرغة

(١) أدورنو: «حول نقد بعد نظرية المعرفة»، نشر غارث ١٩٤٦، مقدمة ص ١٤ وما بعدها.

التي تدور فيها نظرية المعرفة، وألقى جانباً في الوقت ذاته بالطريقة الإشكالية التي ينبغي أن تنطلق منها أصلاً: «تلك الرؤية الصحيحة لا تغير من طبيعة مثل هذه الطريقة، وإنما تعبر عن عدم كفايتها»^(١).

إن حجة هيجل قاطعة وهي تنجح ضد قصد الفلاسفة القديمة لأن الحلقة التي تنتشر فيها لا محالة نظرية المعرفة نذكرنا أن نقد المعرفة ليس قادراً على تلقائية الاصل، وإنما يبقى كناًملاً معتمداً على ما سبقه، أي ذلك الذي يتجه نحوه من حيث أنه أنطلق منه أصلاً. وهكذا يرتبط نقد المعرفة المحكوم عليه بسبب تخلصه بتشكيلات الوعي التي التي نتلقى هذا النقد عليها الصعيد التجريبي، غير أن اختيار نقطة الارتباط ليست اصطلاحية. واليقين الحسي هو عنوان الوعي الطبيعي لعالم الحياة اليومية، الذي نجد فيه أنفسنا بفدر لا محيد عنه. وهذا العالم هو موضوعي بمعنى أن القدرة التي نذكرنا بالتأمل تنطلق من طبقة الخبرة هذه التي تبصر دوغمانياتها. لا يستطيع الوعي أن يجعل شيئاً شفافاً عن طريق التأمل أكثر من علاقة نشوءه الخاصة. وهذه الحلقة التي يضع هيجل لها حساباً مسبقاً بالنسبة إلى نظرية المعرفة على أنها تناقض سيء، يتم تسويقها في التجربة الفينومينولوجية كشكل للتأمل ذاته. ومما يعود إلى بنية معرفة الذات *Sicht-Wissen* أنه يجب على المرء أن يعرف لكي يستطيع أن يتعرف بصورة واضحة لانه لا يمكن أن يتذكر المرء أو يعاينه في تكونه إلا إذا كان قد تعرف عليه مسبقاً. هذه الحركة هي تجربة التأمل وهدفها هو المعرفة التي أكدتها الفلسفة النقدية دونما توسط.

عندما نسبر الأمور على هذا النحو، لا يمكن للنقد المعرفي بعد ذلك أن يزعم لنفسه تحقيق قصد الفلسفة القديمة. ليست المسألة أن نتساءل لماذا ينبغي أن يكون من الضروري الغاء حق نقد المعرفة ذاته مع هذا

(١) الإسكلوبيد، في مكان آخر من ٤٣ وما بعدها

القصد: لقد كان عليه أن يجرّ وعياً خاطئاً ويتقلب ضد نفسه منطلقاً من نقد النقد، هيجل يعتقد بهذا الصدد بأن حجته لا تصيب فقط هذا الوعي، وإنما المنطلق الخاص بنظرية المعرفة:

«عندما يخلق القلب أثناء الدخول في الخطأ حالة من انعدام الثقة في العلم الذي يمضي قدماً إلى غاياته ويتعرف فعلاً دونما هذه الوسواس، عند ذلك لا يمكن أن نصرف النظر عن التساؤل: لماذا لا ينبغي أن ينشأ انعدام ثقة في انعدام الثقة هذا ويُحتزّز منه، ذلك أن الخوف من أن نخطئ (نما هو ذاته الخطأ). في الواقع يشترط هذا الخوف شيئاً ما أو بعضاً كحقيقة تستند إليه وسواسه ونتائج وهو ما ينبغي أن يُختبر مسبقاً إن كان حقيقة أم لا»^(١)

ينتقد هيجل بحق الشروط غير المعترف بها في نظرية المعرفة، ويطلب برفع مطلب إخضاع هذه الشروط للنقد بالتوافق مع استراتيجية الشك المحتملة. وحجته في ذلك لا يمكن أن تحدّ من انعدام الثقة النقدي، أو من الصورة الحديثة للشك وإنما تضفي الراديكالية عليهما. وكان يمكن للفينومينولوجيا أن تعيد تأسيس وجهة نظر الشك الذي تحتله نظرية المعرفة على أنه طريق الشك الذي أعيد بناءه: هيجل يرى ذلك بيتاً ويؤكد بالمقدار ذاته بأن الخوف من الخطأ هو ذاته الخطأ. ولهذا السبب يتحول بصورة غير ملحوظة كل ما هو نقد محاث إلى نفي مجرد. هيجل يتناول تلك الحلقة التي ينبغي أن تعالج نظرية المعرفة بواسطتها وعيها الخاطي، والتي يمكن أن تستحضر من خلالها إني وعيها ذاتها كتأمل، على أنها علامة على لا حقيقة الفلسفة النقدية إجمالاً، ففي الوقت الذي يتبصر فيه كلية نظرية معرفة قائمة على شروط غير متأملّة، ويبرهن توسط Vermittlung التأمل من خلال ما هو سابق،

(١) فينومينولوجيا الروح، طبعة هرفمانستر ص ٦٤ وما بعدها.

ويحطّم تجديد الفلسفة القديمة على أساس الترنسندنتالية، فإن عليه ان يتجاوز مثل هذا النقد المعرفي. هذا المعنى يتسلل خلسةً لأن هيجل يقر منذ البداية بمعرفة المطلق على أنه معطى، وأنه من الممكن التبدليل على إمكانيتها طبقاً لمقاييس نقد المعرفة.

وهكذا فإن شيئاً ما غير مفتح تماماً بـلازم فينومينولوجيا الروح. إذ ينبغي أن تنتج تفسراً وجهة نظر المعرفة المطلقة من التجربة الفينومينولوجية، ولكن كمطلق لا تحتاج هذه المعرفة إلى التسويغ من خلال تأمل الروح الذاتي الفينومينولوجي. وإذا أخذنا المسألة بما يكفي من الصرامة فإنها غير قادرة على ذلك. هذه الازدواجية في المعنى لفينومينولوجيا الروح تُصيف نقد هيجل لكانت، ذلك النقد الذي كان بحاجة إليه لكي يؤكد نظرية معرفة تأملية: تلك النظرية التي انفتحت على الفلسفة الترنسندنتالية التي لم تصمد أمام خصوصها الوضعيين.

هيجل يتجه ضد نظرية الأورغانون للمعرفة. فأولئك الذين يدركون قضية نقد المعرفة على أنها اختبار لوسائل المعرفة ينطلقون من نموذج معرفي من شأنه أن يؤكد إما استقبالية Rezeptivität+1 حدث المعرفة وإما فاعلية Aktivität+1 الذات العارفة. أما المعرفة ذاتها فتظهر إما من خلال الأداة Instrument التي تشكل الموضوعات بمساعدتها وإما من خلال وسط Medium يدخل نور العالم إلى الذات متوسطاً من خلاله^(١) كلتا

(١) من شأن صياغة مسبوقة المعرفة الأداة أن تمنح هيجل مدخلاً من أجل تفسير نقد العقل التكاملي الذي يستيق وجهات نظر البرغاسيين بصورة تثير الدهشة. ولا سيما في معاضراته حول تاريخ الفلسفة. في مكان آخر ص ٥٥٥.

«العرف يتم تصوره كأداة... قيل أن يذهب الإنسان باتجاه الحقيقة عليه أن يتعرف على طبيعة ونوع أداته: إنها فاعلة، وعلى المرء أن يرى فيما إذا كانت قادرة على إنجاز ما هو مطلوب منها، أي الإحاطة بالموضوع... والمسألة تبدو وكأن المرء يتجه صوب الحقيقة مسلحاً بالأبناخ والعصي». وحتى الجمالية الترنسندنتالية يمكن أن تُفهم أيضاً أداتياً. «لقد تم تصور المسألة على النحو التالي: هنالك في الخارج أشياء في ذاتها = sich an sich

الصياغتين تتفقان على أن المعرفة تترسخ من خلال وسائل معرفة ممكنة ترنسدندتالاً. يوضح نموذج المعرفة كنموذج توسط تصل من خلاله الواقعة الحقيقية في ذاتها إلى الظهور متناهية، أن التفهم الذاتي التألمي للنظرية يجب أن يُعاد النظر في وظيفته من قبل المسألة الخاصة بنقد المعرفة، بمعنى نظرية أورغاتون معرفية. بالنسبة إلى هيجل تتجلى مهمة الفلسفة النقدية بأنها تتأكد من وظائف الأداة والوسيلة لكي تتمكن من عزل منحققات الذات التي لا محيد عنها عن المحتوى الموضوعي وذلك في الحكم أو في نتيجة سيروزة المعرفة. أما الاعتراض فيقع تحت اليد:

«عندما تنتزع من شيء ما تشكل مسبقاً ما عملته الأداة إزاء هذا الشيء، عند ذلك يكون الشيء بالنسبة إلينا هنا المطلق مسارياً لما كان عليه قبل هذا الجهد التافل... أو عندما يعلمنا اختبار التعرف، الذي نتصوره كوسيط، معرفة قانون انكسار شعاعه (بدلاً من طريقة تأثير الأداة) عند ذلك لا ينفع في شيء بصرف النظر عن هذا الانكار في الأخير، لأن التعرف ليس انكسار الشعاع وإنما الشعاع ذاته الذي من خلاله تمسنا الحقيقة»^(١).

هذا الاعتراض لا يجد صدقية إلا ضمن الشرط الذي يمكن أن يوجد فيه شيء ما مثل المعرفة في ذاتها والمعرفة المطلقة دونما ارتباط

حدونها زمان أو مكان. والآن يأتي الوعي، وتذهب قبل ذلك مكان وزمان فيه، مثل إمكانية التجربة، فكما هو الحال في قضية الأكل من وجود الفم إلى الأسنان كشرط لهذا الأكل. الأشياء التي تؤكل ليس لها لا فم ولا أسنان. وكما يفعل الأكل للأشياء، كذلك يجعل لها زماناً ومكاناً. وكما تقع الأشياء بين الفم والأسنان كذلك تقع في الزمان والمكان. هذا الموقع يحتوي على نقاط اتصال بالنسبة إلى برضاطبيق شاملة خاصة بتاريخ النوع من أجل أنثروبولوجيا معرفية تتأسس بيولوجياً، ذلك لأن أدوات التكوين المعشري تُستخدم كأمتة لذلك. قارن لورنس ٩٩ الاعمال الكاملة، المجلد الثاني ميونخ ١٩٧٧، ص ٩٩٩ وما بعد.

(١) فيتومبولوجيا الروح، ص ٦٤.

بالشروط الذاتية للمعرفة الممكنة. هيجل يلحق نظرية المعرفة بمفهوم خاص عن معرفة قائمة ذاتياً، ذلك المفهوم الذي لا يمكن أن ينشأ إلا بالمواجهة مع مفهوم هيجل الخاص بالمعرفة المطلقة. بالنسبة إلى الفلسفة النقدية التي لا ترد في طرح نتائجها لا يمكن أن يوجد مفهوم معرفة قابل للإيضاح بمعزل عن الشروط الذاتية لموضوعية معرفة ممكنة، كما هو مبدأ كانت الأساسي عن الوحدة التركيبية للإدراك كمبدأ أعلى لكل حالات استخدام الذهن، ونحن نستطيع أن نتلاعب بفكرة المعرفة التي لا تخصص؛ غير أننا نستطيع فقط أن ندمج معنى ما مع هذه الفكرة بالقدر الذي نستعي فيه هذه الفكرة من توبيع «ما لأجلناه لمعرفة ممكنة كمفهوم حدي. وهي تبقى مشقة ولا تستطيع من جانبها أن تخدم كمعيار تسمح بنسبية ما تم اكتسابه. يتضمن الذهن الفلسفي الترسندنتالي للمعرفة المتوسطة من خلال الأورغانون أن وظائف الأداة تكون نسق المرجعية الذي تكون ضمنه موضوعات المعرفة الممكنة إجمالاً. والتصور الذي يهتم من خلاله هيجل الفلسفة الترسندنتالية «بأن المطلق موجود في جانب والمعرفة في جانب آخر وموجودة لذاتها وانفصالها عن المطلق إنما هو شيء فعلي، هذا التصور يعود بالدرجة الأولى إلى نسق المرجعية الهيجلي. وهيجل يعود تحديداً إلى العلاقة المطلقة بين الذات والموضوع، في هذه العلاقة يمكن التكبير في الواقع في أورغانون متوسط للتعرف كسبب للفكر الذاتي المعتم وليس كشرط لموضوعية المعرفة الممكنة. والقضية تتبدى للفلسفة النقدية بشكل مختلف حيث إن الارغانون ينتج العالم الذي يمكن أن يتجلى إجمالاً ضمن واقعيته لذلك لا يستطيع إلا أن يكشف العالم ضمن شروط وظيفيته لا أن يخبئه. ويمكن لهذا أو ذاك المنفرد الفعلي أن يلقى عليه الغطاء فقط ضمن الشرط الذي يتجلى فيه الواقع إجمالاً ويكون عند ذلك أننا نفرز العلاقة بين الواقعية وحدث المعرفة مستقلة عن تلك الأداة. ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن المعرفة بشكل صحيح ضمن شروط

الفلسفة الترنسندنالية، قبل أن نطابق شروط المعرفة الممكنة. ونقد هيجل لا يسير إذا محايثاً؛ والاعتراض ضد نظرية الأورغانون يشترط مسبقاً ما وضعته هذه النظرية ذاتها تحت المسألة: أي إمكانية المعرفة المطلقة.

يشتمل نقد هيجل من جانب آخر على لحظة محقة. فانطلاق نموذجي المعرفة، الأداة والوسيلة، يُظهر إلى النور سلسلة من الشروط المتضمنة لنقد معرفة لا شروط له طبقاً لمطلب هذا الانطلاق. وهذا يجب عليه أن يعرف أكثر مما يمكن أن يعرف حسب اعترافه. والنقد الذي يدرك المعرفة متوسطة من خلال الأورغانون عليه أن يعرض تصورات معينة حول الذات العارفة كما حول مقولة المعرفة الصحيحة، لأننا نعيد تكوين تنظيم قدرة المعرفة كمفهوم كلي للشروط الترنسندنالية التي تبدو المعرفة في ضوءها ممكنة، من حيث أننا ننطلق من جانب ما من الأحكام التي لها صلاحية، ومن جانب آخر من الأنا التي توجد اليقينية لأجلها. على أننا نخضع منذ البداية مفهوماً محدداً عن العلم والذات العارفة لنقد المعرفة. والآن يريد الشكل الحديث للشك كشرط وحيد أن يصل إلى الهدف ولا يستسلم لفكرة الآخرين عن السلطة، بل يأخذ على عاتقه اختبار كل شيء، واتباع قناعاته الخاصة باستقلالية تامة. في بداية النقد لا يوجد شيء سوى الهدف الراديكالي للشك لا بد منه. وهذا الشك ذاته لا يحتاج أي تعليل بدءاً من ديكارت حتى كانت، لأنه يأخذ شرعيته ذاته من حيث أنه لحظة للعقل. وحتى أقل من ذلك يحتاج الوعي الناقد لذاته إلى الثمرن على الشك المنهجي، لأنه الوسيلة التي يتأسس فيها الوعي من حيث أنه وعي يقيني يعني ذاته. إنها ادعاءات وضح لم تعد الآن مقنعة كمسلمات أساسية للعقلانية. فيما يتعلق بالشك الراديكالي الذي لا يحتاج إلى التعليل ولا إلى التذرب عليه، لم يعد يعطى له هذا الدور الترنسندنالي، وإنما صار يسند إليه دور

سايكولوجي معرفي. ولهذا السبب صار بحل موقف نقدي في نظرية العلم الحديثة محل الشك المنهجي، ملتزم بأسس الفلسفة العقلانية وإن كان من جانبه عاجزاً عن أي تحليل^(١). العقلانية هي قضية اعتقاد، ورأي مثل بقية الآراء. أما الذي لا يتغير إبان ذلك فهي مكانة البداية اللاشروطية لنقد المعرفة، دون أن تنسى أهمية التفهم الذاتي المطلق الذي يتقاسم الفلسفة الترنسندنالية مع المنهجية الحالية. هيجل يضع في مقابل الهدف المجرّد للشك الحتمي شكّة منتجة بحد ذاتها:

«إن سلسلة تشكيلات القصد التي تخترق الوعي على هذا الطريق، إنما هي التاريخ الشامل لتكوين الوعي ذاته للعلم. هذا الهدف يتصور التكون في الأسلوب البسيط على أنه منجز مباشرة وواقع، هذا الطريق هو التحقق الفعلي ضد اللاحقيقة»^(٢).

ما تتوخاه نظرية المعرفة هو الشك الجذري، دون أن تزعم أن لها هدفاً محضاً. وهي في الحقيقة تستند إلى وعي نقدي هو نتيجة سيورة تكون كاملة. ومن هذا المنطلق فهي المستفيدة من مرحلة التأمل التي لا تعترف بها وبالتالي لا تستطيع أن تمنحها الشرعية.

إن الشرط الأول الذي تبدأ منه نظرية المعرفة إنما هو مفهوم معياري عن العلم. مقوّة محددة عن المعرفة تجدها أمامها وتصلح بالنسبة لها نمطاً أولياً للمعرفة. كانت يستند في مقدمته لـ «نقد العقل المحض» بصورة محددة ليشير إلى الرياضيات والفيزياء المعاصرة. وقد تميز هذان العلمان عن طريق التقدم المتواصل للمعرفة، نسبياً كما يبدو. وهما يحققان معياراً رأى فيه كانت الصيغة النمطية «الممار أكيد للعلم». هنالك علوم أخرى تزعم لنفسها خطأ تسميات العلم، غير أنها تبقى تراوح في

(١) كارل بوبر المجتمع المفتوح وأعداؤه، المجلد الثاني بيرن ١٩٥٨، ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٢) فينومينولوجيا الروح، ص ٦٧ وما بعدها.

مكانها من دون أن يكون لمناهيمها أي معنى. وإلى هذه العلوم تنتمي الميتافيزيقيا. إذ تبقى طريقتها خالية من النجاح نياساً إلى المعيار البرغماني لتقدم المعرفة. كانت ببشغي، انطلاقاً من ذلك: «أن نحقق ثورة كاملة في مجال الميتافيزيقيا طبقاً للمثال الذي نأخذه من عالم الهندسة ومن الباحث الطبيعي». وقضية نقد العقل التأملّي المحض تفر منذ البداية بالالتزام المعياري لمقولة متعينة عن العلم. يستطيع نقد المعرفة ضمن الشرط بأن مضامين الرياضيات والفيزياء المعاصرة تصلح كمعرفة موثوقة ولها مصداقيتها. يستطيع نقد المعرفة أن يتناول الأسس التي أثبتت جدارتها في سيرويات البحث تلك، وانطلاقاً من هذه السيروية يستخلص تنظيم قدرتنا المعرفية. يشعر كانت بأن مثال علماء الطبيعة الذين أدركوا بأن العقل لا يدرك إلا ما يخلقه هو ذاته طبقاً لمشروعه، قد منحه الشجاعة ليس فقط سيكولوجياً كي يغير الميتافيزيقيا طبقاً للقاعدة ذاتها وإن شعر أكثر من ذلك بأنه معتمد نسقياً على ذلك المثال، لأن نقد المعرفة الخالي ظاهرياً من الشروط يجب أن يبدأ مع معيار سابق، لصدقية المضامين العلمية غير المثبت وإن يقل على أنه شيء ملزم.

تكتسب المنهجية الحديثة من خلال ذلك قوة معيارية موهومة، ذلك أنها تميز المقولة المعينة للمعرفة المتوارثة كنمط أولي للعلم لكي يعمم أشكال الطرق التي تمكن من إعادة تكون هذه المعرفة، وتطبعها في تحديد العلم. مقابل ذلك يصير هيجل على أن المعرفة التي تتجلى كعلم إنما هي معرفة جلية والضمانة الجافة لها من المصدقية كما لغيرها. والعلم الذي يظهر أولاً لا يصبح أكثر مصداقية ذلك أننا نمنح الثقة للضمانة سواء أكان ذلك العلم الخاص أو العلم الصحيح، وأنا نفق ضد الأشكال الأخرى من المعرفة التي تبدى ولها المطلب ذاته. وعلى نقد المعرفة المبتدئ أن يمتنع عن الأحكام المسبقة حول ماله من

المصادقية من حيث أنه علم، وهو يقف بدايةً في وجه المزاعم المتنافسة للمعرفة الظاهرة. وعليه بالمقابل أن يترك نفسه لمسار هذه المعرفة الظاهرة:

«الشكية المنجزة نحو الفضاء الكامل للوعي الظاهر تجعل.... الروح بادئ ذي بدء جديراً بأن يختبر ماهية الحقيقة، من حيث أنه يلقي بالأس على ما يسمى بالتصورات الطبيعية، الأفكار والآراء، ويتساوى في ذلك إذا سمي خاصاً أو غربياً، والتي بها يتحقق هذا الوعي أو يرتبط وهو في صريقته إلى الاختبار، علماً أنه في الواقع ومن خلال ذلك غير قادر على تحقيق ما يريد القيام به»^(١)

يمثل نقد المعرفة كعرض للمعرفة الظاهرة خيط التجربة الفينومينولوجية في عالم الحياة اليومية في التشكيلات التي كونها الوعي الطبيعي والتي نجد أنفسنا فيها في الوقت الذي يكون فيه الوعي الظاهر موضوعاً تؤخذ قواعده بدايةً كما تقدم نفسها غير متوسطة، وهكذا وكما تم إدراكها، تكون هي بالضبط، كما تقدم نفسها»^(٢).

وبذلك لا يسقط التقصي الخاص بنقد المعرفة في دوغمائية الفهم الإنساني الصحيح. أما نقد، فينتج ضد ذاته فقط دونما تحفظ، ذلك أنه يستطيع أن يختبر معايير بمساعدتها ذاتها، ولا يقبلها ببساطة من حيث أنه يحقق لاحقاً سيرورة تكون الوعي وينبصر في أية مرحلة تنحل نماذج الأبحاث الجارية وتكون من جديد.

الشرط الثاني حول هذا الموضوع، الذي يبدأ معه نقد المعرفة يصبح إشكالياً، هو قبول معرفة منجزة أو بتعبير آخر مفهوم معياري للأنا. كانت أراد بهذا أن يقيم هيئة محكمة حول الضلالات التي يتقاسمها العقل مع

(١) فينومينولوجيا الروح، ص ٦٨.

(٢) فينومينولوجيا الروح، ص ٧٠ وما بعدها.

ذاته عندما يصدر حكماً لا يستند على التجربة. وكانت لم يكن أفكاراً حول كيفية إقامة المحكمة؛ لأنه لم يبدُ له شيء أكثر يقينية من الوعي الذاتي، في الوقت الذي أكون فيه أنا مُعطى «كأنا أفكار» المصاحبة لتصوراتي كلها. عندما يمكن أن نفهم الوحدة الترسندتالية للوعي الذاتي في مسار التقصي عن إنجازات الإدراك الأولي، يجب أن تقوم عالياً هوية الأنا على أساس التجربة الترسندتالية الموثوقة للتأمل الذاتي. يرى هيجل على العكس من ذلك أن النقد المعرفي لدى كانت يبدأ بوعي غير الشفاف بالنسبة إلى ذاته. والوعي الثابت للفينومينولوجيا يعرف ذاته كعنصر مندمج في تجربة التأمل. بدايةً يجب على التكوّن الذي ينطلق من الوعي الطبيعي أن يكون مُعاد التكوّن بالنسبة إلى وجهة النظر التي رجب أن يأخذها مؤقتاً المراقب الفينومينولوجي؛ ومن ثم يمكن لموقع نقد المعرفة أن يتطابق مع الوعي الذاتي المؤسس الذي يعرف مبرورة تكونه من خلال تفتين وعي؟؟ لا تغف الذات الخاصة بالتأكد بالنقد المعرفي بالنسبة إلى الوعي الذي يريد الذهاب مباشرة إلى الاختبار، كما لو أنه جاهز تحت الطلب؛ إن هذا الوعي معطى بدايةً مع نتيجة تأكده الذاتي.

النقد المعرفي الذي انحلت فيه بقدر واحد المفاهيم المعيارية للعلم كما للأنا في شك راديكالي، يدل على ما يدعوه هيجل بالتجربة الفينومينولوجية. وهذه التجربة تتحرك في وسط Medium وعي يميز تأملياً ما بين ذات الموضوع وذاته نفسها والموضوع المعطى له. والانتقال من النظرة الساذجة للموضوع الموجود في ذاته إلى المعرفة التأملية للموجود لذاته Für-es-Sein لهذا الذي في ذاته An-sich يسمح للوعي أن يصنع تجربة مع ذاته على موضوعه لا يعطى لنا مثلها نحن المراقبين الفينومينولوجيين:

«إن نشوء الموضوع الجديد الذي يقدم نفسه للوعي دون أن يعرف

كيف يحصل له ذلك، إنما هو ما يجري بالنسبة لنا خلف ظهره. وستأتي من خلال ذلك في حركته لحظة الوجود في ذاته والوجود لأجلنا. تلك اللحظة التي لا تعرض نفسها بالنسبة إلى الوعي الذي يدرك في التجربة ذاتها: إن مضمون ما بنشأ بالنسبة لنا إنما هو ما يخص الوعي، ونحن ندرك فقط ما هو شكلائي منه أو نشوء المحض؛ هذا الذي يكون ليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى الوعي، وهو بالنسبة إلينا حركة وصيرورة في الوقت ذاته^(١).

يثير بُعد ما في ذاته، ولأجله، ولأجلنا نسق الإحداثيات التي تتحرك فيه تجربة التأمل. والتقييم تتغير في كل الأبعاد إبان سيرورات التجربة وحتى في البعد الثالث: موقف الفينومينولوجي الذي يعرض طريق المعرفة ذاته انطلاقاً منه «لأجلنا» لا يمكن أن يؤخذ إلا استباقاً إلى أن ينتج في التجربة الفينومينولوجية ذاتها. وحتى «نحن» نُدْمَج في التأمل الذي يتميز في كل مرحلة من مراحل من جديد من خلال انقلاب الوعي.

من خلال ذلك يتبدى الشرط الأخير المتضمن الذي يبدأ معه نقد المعرفة المجرد على أنه باطل: التمييز بين العقل النظري والعملية. فنقد العقل المحض يقر مفهوماً آخرًا لأننا يختلف عن مفهوم العقل العملي: والأنا كإرادة حرة تقف مقابل الأنا كوحدة للوعي الذاتي. وكما هو بديهي فإن نقد المعرفة إنما هو مفصول عن نقد الفعل العقلي. وهذا الاختلاف يصبح إشكالياً عندما ينطلق الوعي التقدي ذاته من تأمل تاريخ نشوء الوعي. ومن ثم يصبح الوعي عنصر سيرورة تكون. وقد راهن الفهم الجيد على مصداقيته في كل موقف وفي كل مرحلة: التأمل يتحطم حقيقةً وهذا يصدق بالنسبة إلى المرحلة الأولى، بالنسبة إلى

(١) المصدر السابق، ص ٧٤.

عالم اليقين المحسي دوغمائية شكل حياة معتاد مع رؤية خاطئة عن الأشياء. فالمعرفة والإرادة غير منفصلين في وعي خاطئ. والتلكؤات في تدمير هذا الوعي الخاطئ تُستخدم كصعود على سلم تجربة التأمل. التجارب التي يتعلم منها الإنسان إنما هي سلبية، كما يشير المجال الخاص بالنمط البدني لتجارب التي لها صلة بتاريخ الحياة. انقلاب الوعي يعني: انحلال التطابقات، تحطيم الثوابت وتدمير الإسقاطات. إن إخفاق حالة الوعي المتجاوز تحول ذاتها في الوقت نفسه إلى موقف معكوس يصل فيه الموقف من غير نشوبه إلى الوعي كما هو. وهذا هو طريق النفي المحدد الذي تمت المحافظة عليه إزاء الشكية الثائرة تلك التي لا ترى في النهاية سوى العدم المحض وصرف النظر عن هذا العدم إنما هو تأكيداً لعدم ذاته، الذي ينتج من ذاته^(١) وفي شرح ما يسمى بانقلاب الوعي يكرر هيجل: «أن.... كل نتيجة تنتج عن معرفة غير حقيقية، يجب أن لا تسير في عدم فارغ، يجب أن تدرك بالضرورة كعدم لذلك الذي هي نتيجه؛ نتيجة تشمل على ما كان من المعرفة السابقة حقيقياً فيها»^(٢).

شكل النفي الأكيد هذا لا يصادف علاقة منطقية محايدة، وإنما آلياً تقدم التأمل الذي يكون فيه كل من العقل النظري والعملية واحداً. واللحظة الإيجابية المخبأة في نفي الإدراك الموجود للوعي تصبح معقولة، عندما تفكر بأن تشابكاً كائناً في هذا الوعي بين مقولات إدراك العالم وبين معايير الفعل. ونحن لا يمكننا نفي شكل الحياة الذي وصل إلى التجريد، دونما آثار، كما لا يمكن تغييره دونما نتائج عملية. في ما هو ثوري تبقى الحالة المتجاوزة راسخة لأن رؤية ما هو كائن تبقى موجودة قائمة في تجربة الالغاء الثوري للوعي القديم. ونحن نتحدث

(١) المصدر السابق، ص ٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٤.

عن سيرورة تكون، لأن العلاقة بين حالات النسق المتتالية نتجت من خلال نفي محدد بهذا المعنى وليس من خلال علاقة سواء أكانت منطقية أم سببية. يمكن تجاوز حالة محددة فقط وحالة تحليلية في وقت واحد من خلال الإنجازات المعرفية والمواقف المتراكمة. والحالة الماضية التي انقطعت وتمت إزاحتها تحتفظ بقوتها عبر الحاضر. تلك العلاقة تضمن الاستمرار لعلاقة الحياة الأخلاقية التي أصابها الدمار من جديد لدى كل مرحلة جديدة من مراحل التأمل؛ وهي تمكن نتيجة للتخلي عن التطابقات، ثم هي الروح التي صانت ذاتها. هوية الروح هذه التي تصل إلى الوعي كديالكتيك يحمل الاختلاف المشروط بضمانة نظرية المعرفة أي الاختلاف ما بين العقل العملي والعقل النظري. وهي لا يمكن تعيينها بالعودة إلى هذا الاختلاف.

يضيف هيجل الراديكالية منذ البداية على منطلق نقد المعرفة من حيث أنه يخضع شروطه للنقد الذاتي. وهو يدمر من خلال ذلك الأساس الأمين لنوعي الترسندتالي الذي انطلقاً منه بدأ أكيداً التحديد القبلي ما بين التعينات الترسندتالية والتجريبية، دون أن ننسى الصدقية والتكوين. على أن التجربة الفينومينولوجية تتحرك في ذلك البعد الذي تتكون فيه التعينات الترسندتالية ذاتها. وفيه لا يوجد أي نقطة ثابتة بالمثل، فقط تجربة التأمل التي يمكن شرحها تحت عنوان سيرورة التكون. يعاد تكوين مراحل التأمل التي عبرها يتسامى عمل الوعي النقدي المساعد إلى ذاته من خلال تكرار نسقي لتجارب تكوينية خاصة بتاريخ النوع. وفينومينولوجيا الروح تحاول أن تحدد إعادة التكون هذه في ثلاثة مسارات: في العبور من خلال الحدث الاجتماعي للفرد، ومن خلال التاريخ الكوني للنوع، ومن ثم من خلال تاريخ النوع الذي يعكس ذاته في أشكال الروح المطلق، في الدين، الفن والعلم^(١).

{ ١ } لوكاش: هيجل الشاب، زوريخ ١٩٤٨ ص ٥٩٢ وما بعدهما.

يتج النوعي النقدي ذاته الذي تذهب معه نظرية المعرفة إلى الاختبار كنتيجة للملاحظة الفينومينولوجية، منذ أن أصبح تكوين موففها الخاص من تملك Ancignung سبرورة تكون النوع شفافاً إزاءها. والآن يؤكد هيجل في نهاية فينومينولوجيا الروح بأن ذلك النوعي النقدي إنما هو معرفة مطلقة. على أن هيجل لم يلتزم بهذا التأكيد، نعم ولم يستطع أن يسير بالبرهان إلى نهايته لأنه لم يحقق الشرط الشكلي لعمور فينومينولوجي عبر تاريخ الطبيعة. ستكون المعرفة المطلقة تحديداً، نتيجة منطلق الاستقصاء الفينومينولوجي معقولة فقط كنتيجة لتكرار نسقي لسيرورات تكون النوع البشري والطبيعة في آن واحد.

الآن ليس من المحتمل أن يكون هيجل قد ارتكب مثل هذا الخطأ البسيط، فإذا لم يتطرق إليه الشك، غير عابئ بهذه الحجة بأن فينومينولوجيا الروح ينبغي أن تكون قد قادت وتقود إلى مفهوم العلم التأملي ومنه إلى العلم المنطلق الذي من شأنه أن يتحدث لصالح فهم فينومينولوجي بجانب تفسيرنا، وهيجل يعتقد بأنه لا يضمني الراديكالية على منطلق النقد المعرفي وإنما يجعله نافلاً. وهو يقر بأن التجربة الفينومينولوجية توجد بصورة مستديمة في وسط Medium حركة مطلقة للروح، ولهذا فهي تتحدد بالضرورة في المعرفة المطلقة^(١). أما نحن

(١) هيجل يشدد على هذا الإدراك في مرائع كثيرة من أعماله، وهو يقول: «في فينومينولوجيا الروح.... عرضت الوعي في حركته المتقدمة، بدءاً من التناقض الأول التامير لذاته وتتموضع وصولاً إلى المعرفة المطلقة. هذا الطريق يسير، عبر أشكال علاقة الوعي كلها، إلى الموضوع ويحيل مفهوم العلم إلى نتيجة. هذا المفهوم لا يحتاج إنذ هنا (بصرف النظر عن أنه يتكون ضمن المنطق ذاته) إلى تسويق لأنه تملك ذاتياً، وهو ليس قادراً على أي تسويق آخر سوى هذا الإنتاج لذاته من خلال الوعي الذي تنحل فيه هيئته الخاصة كلها في ذاتها كما في الحقيقة». المنطق، المجلد الأول لاسون، ص ١١٩؛ المصدر السابق ص ٥٣.

بالمقابل فإننا نتبع المحاجة ضمن وجهة نظر نقد محابث لكانت. و من لا يريد ان يسهل الانقياد لشرط فلسفة الهوية، يحرر نفسه من هذه الرابطة المشوومة: وهكذا ينكسر بناء الوعي الظاهر، مع إضفاء الراديكالية على منطلق النقد المعرفي، المحدد بالفلسفة الترنسندنالية لشك حتمي في الظاهر فقط؛ يستحيل أن يضمن هذا البناء الولوج إلى العلم المطلق. التجربة الفينومولوجية لا توجد كما في التجربة الأميريكية ضمن حدود المخطط المترسخ ترنسندنالياً: أكثر من ذلك تدخل التجارب الأساسية في بناء الوعي الظاهر، التي تتجسد فيها تغيرات مثل هذا المخطط حول الموقف في العالم والفعل في ذاته. وتجربة التأمل ترسخ تلك اللحظات المتميزة التي ترى وتدرك فيها الذات نفسها من فوق كتفها؛ وتدرك كيف تتسلل من خلف ظهرها العلاقة الترنسندنالية بين الذات والموضوع؛ وهي تذكر عتبات التحرر لتاريخ النوع. على أن هذا لا يستبعد البواعث المحسوبة بالنسبة إلى التاريخ الترنسندنالي للوعي. ويمكن للشروط التي يتكون فيها في كل مرة إطار ترنسندنالي لظواهر الموضوعات الممكنة أن تنتج من قبل الذات نفسها ضمن حالات محسوبة مثلاً من خلال تقدم القوى المنتجة، كما يفترض ماركس. ومن ثم لا يمكن تحقيق وحدة مطلقة بين الذات والموضوع. ويمكن لهذه الوحدة أن تخلق الوعي النقدي على شكل معرفة مطلقة نلخص في الأخير الذاكرة الفينومولوجية.

وقد مثل هيجل هذا الموقف سنة ١٨٠٧. فمقدمة الفينومينولوجيا تُختتم بهذه الجملة:

«في الوقت الذي يتقدم فيه الوعي نحو وجوده الحقيقي، (في مسار التجربة الفينومينولوجية) سوف يصل إلى نقطة يلقي عليها ضربه مع غربة ملازمة له كوعي آخر، أو حيث تصبح الظاهرة مماثلة للجوهر،

ويتطابق هنا تمثيل الوعي مع علم الروح، وفي النهاية حيث يدرك جوهره ذاته يسمى نفسه لطبيعة العلم المطلق^(١).

يتجلى هنا بطبيعة الحال تناقض لا يمكن تغطيته إلا بلاغياً، عندما تنتج الفينومينولوجيا وجهة نظر المعرفة المطلقة، والتي تتطابق مع موقع العلم الفعلي، عند ذلك لا يستطيع بناء العلم الظاهر ذاته أن يزعم موقع حالة العلم. بالنسبة إلى هيجل تتجدد الاستحالة الظاهرة للتعرف قبل التعرف، في تلك الاستحالة التي يضعها في وجه نظرية المعرفة، كاستحالة حقيقية من النوع الذي يجب أن تكون فيه الفينومينولوجيا علماً قبل أي علم ممكن. ولا ننسى أن هيجل نشر الفينومينولوجيا كجزء أول من منظومة العلم. وكان في ذلك الوقت على قناعة تامة بأن هيئات Gestalten الوعي الظاهر سوف يتنو بعضها البعض الآخر بالضرورة. وأنه من خلال هذه الضرورة سوف يصبح الطريق إلى العلم ذاته علماً^(٢). وقد استطاع هيجل تبعا لذلك أن يزعم وجود الضرورة في مسار التجربة الفينومينولوجية، من وجهة نظر المعرفة المطلقة. وانطلاقاً من هنا تتجلى علاقة فينومينولوجيا الروح مع المنطق في أبهى وضوحها:

«الوعي هو الروح كمعرفة عيانية وإن كانت متميزة في الظاهر A - usserlichkeit، غير أن حركة هذا الموضوع تقوم فقط، مثل تطور كل أشكال الحياة الطبيعية والروحية على طبيعة الماهيات المحضنة التي تصنع مضمون المنطق. الوعي كالروح المتجلي الذي يتحور في طريقه من مباشرته ومن عيانيته الخارجية، يصبح معرفة صرفة تحيل تلك الماهيات المحضنة إلى موضوع، وذلك كما هي في ذاتها ولذاتها^(٣)».

يفطر الاستقصاء الفينومينولوجي ضمن وجهة النظر هذه أن يخسر

(١) فينومينولوجيا الروح، ص ٧٥.

(٢) فينومينولوجيا الروح، ص ٧٤.

(٣) المنطق، المجلد الأول في مكان آخر ص ٧.

من قيمته النوعية، وأن يختزل إلى مستوى الفلسفة الواقعية للروح^(١). عندما تقوم حركة التقدم الفينومينولوجية للوعي، مثل «كل أشكال الحياة الروحية والطبيعية على العلاقة المنطقية للماهيات الموجودة في ذاتها ولذاتها، عند ذلك لا بد من أن تتراخى تلك العلاقة الفعلية التي تمكن الفينومينولوجيا من لعب دور القيادة في الفلسفة: ذلك أن المراقب الفينومينولوجي الذي لم يتمكن بعد من الوقوف على وجهة نظر المنطق، بكون مندمجاً في سيرورة تكون الوعي، وسوف يشير موقعه التابع أن عليه أن يبدأ باليقين الحسي وبما هو مباشر.

الفينومينولوجيا لا تعرض سيرورة تطور الروح، وإنما تملّك *Aneignung* هذه السيرورة من خلال الوعي الذي يجب أن يحرر نفسه من خلال تجربة التأمل من اليقين الخارجي وصولاً للمعرفة المحضنة. ولهذا السبب فإن الفينومينولوجيا ذاتها لا تستطيع أن تكون علماً، ومع ذلك يجب أن يكون لها الحق بأن تزعم المصداقية العلمية.

أما ازدواجية المعنى فتبقى قائمة. في حين أننا بحاجة إلى التأكيد الفينومينولوجي لمفهوم العلم فقط، ما دمنا غير مرفقين بالشروط الممكنة لامكانية معرفة مطلقة. وما يضني عليها الراديكالية هو ذاته الذي يرمي إليه بصورة دائمة نقد المعرفة. ومن جهة ثانية فإن الفينومينولوجيا تجعل من نفسها أمراً نافلاً في الوقت الذي يتضح لها هدفها المطلق وهو المعرفة المطلقة، على أنه في الحقيقة محقق؟ أكثر من ذلك: فهي تنفض المسألة النقدية المعرفية في حين أنها الوحيدة التي نالت شرعيتها. يحق لنا على كل حال أن نرى أن الفينومينولوجيا مجرد سلم، يمكننا أن نرمي به جانباً بعد أن نكون قد تسلقناه غالباً إلى وجهة نظر

(١) الإنسكلوبيديا ٤١٣ - ٤٣٩ يستخدم العنوان بهذا المعنى: فينومينولوجيا الروح تشير هناك إلى مرحلة انطلاق الروح الذاتي.

المنطوق.. وهيكل عاليج الفينومينولوجيا في حقيقة الأمر بهذه الطريقة وسار بها حتى النهاية. وهو لم يقم بتبنيها في نسق العلوم. ونحن نجد في الإنسكلوبيديا بدلاً منها ما يسمى مفهوماً سابقاً للعلم^(١). وبالمقابل يبدأ هيكل خريف سنة ١٨٣٦ التحضيرات للطبعة الثانية من الفينومينولوجيا، وسجل أثناء ذلك: «عمل مبكر حقيقة، لا تعديله وقد حافظ هيكل فعلاً على الفينومينولوجيا في صيغتها القديمة، ولكن في الوظيفة ذاتها كما المفهوم السابق الجديد للمنطق، والقي بالنسق كله جانباً. بهذه الطريقة يمكن للمعلم الذي يُعرض كنسق أن يشرح وجهة نظره مقابل الوعي الذي يوجد خارج النسق، وأن يصل إلى قراره عن طريق إرادة التفكير المحض^(٢). يجب على الفينومينولوجيا أن تطور مسارها الفكري انطلاقاً من وجهة نظر العلم التأملية؛ ليس علمياً وإنما تعليمياً، باعتباره تفسير ذاتي للعلم الذي يدرك ضرورة وعي منحاز إلى الظاهرة. هذا التفهم الذاتي اللاحق للفينومينولوجيا يقوم على إعادة تفسير القصد الأولي. غير أن هيكل استطاع أن يقوم بهذه الإعادة دونما تسر، لأن الفينومينولوجيا كانت دائماً ملازمة لهذه الازدواجية في المعنى. وكان عليها أن تقبل وجهة نظر المعرفة المطلقة التي تنتجها هي ذاتها، والتي لم تستطع إنتاجها إلا عن طريق إضفاء الراديكالية على نقد المعرفة، على أنها غير يقينية ومع ذلك فهي تشرط فعلاً وجهة النظر

(١) هذا المفهوم السابق بطوره هيكل في برلين إلى مستين فترة. وكان قد عرضه بشكل موجز في موسوعة هايدنبرغ. وهو يقول بهذا القصد في إحدى رسائله [داسال: المجلد الثالث - ١٦٦]: «نقد أصبحت هذه المقدمة بائية إلى بائة الصعوبة لأنها يمكن أن توجد قبل الفلسفة وليس ضمنها». يضاف إليها المقدمة للطبعة الجديدة للإنسكلوبيديا بوغلو ونيكوتين - المجلد الرابع وما بعده.

(٢) هذه هي أطروحة البحث الدقيق له. فولدا: مشكلة مقدمة في علم المنطق لهيكل، فرانكفورت ١٩٦٥.

هذه على أنها يقينية، ذلك أنها اعتقدت بأنها تتعالى على قضية نقد المعرفة منذ الخطوة الأولى.

يسمح نقد المعرفة لدى كانت بإعطاء مفهوم تجريبي عن العلم في هيئة الفيزياء المعاصرة ويكتسب بذلك المعايير الممكنة للعلم إجمالاً. هيجل يشير بأن نقد المعرفة الذي يتبع دونما تحفظ واحداً من مقاصده الخاصة، يجب عليه أن يتنازل عن شروط من هذا النوع وأكثر من ذلك يجب عليه أن يسمح بانطلاق مقاييس النقد من تجربة التأمل. هيجل يتوصل إلى مفهوم العلم التأملي، لأنه لا يتصرف منطقياً، وإنما يبنى نسبية نقد المعرفة ضمن الشروط الخاصة بفلسفة الهوية. أمام هذا المعيار لا تستطيع العلوم التي تستخدم المناهج، سواء أكانت علوم الطبيعة أم علوم الروح أن تكون عقبات في وجه المعرفة المطلقة. والنتيجة المفارقة الراديكالية مزدوجة المعنى لنقد المعرفة ليست موقفاً مكشوناً للفلسفة مقابل العلم؛ ففي الوقت الذي تؤكد فيه الفلسفة ذاتها على أنها فعلياً علم، تختفي إجمالاً علاقة الفلسفة والعلم من الحديث. ومع هيجل ينشأ سوء الفهم القدري كما لو أن المطلب الذي ينادي به التأمل العقلي ضد تفكير الفهم المجرد يتعادل من حيث الأهمية مع اغتصاب الحق للعلوم المستقلة من خلال فلسفة ظاهرة قبل وبعد كأنها علم كوني. وكان على التقدم العلمي المستقل عن الفلسفة أن يرفع القناع عن مثل هذا الزعم الذي أسيء فهمه وتحول إلى مجرد إوهام. والوضعية تبنى على ذلك. وحده ماركس كان بإمكانه أن يجعل هذا النصر قابلاً للمراجعة. وقد تتبع خطى نقد هيجل. لكانت، دون أن يتناسم معه المسلمة الأساسية لفلسفة الهوية، التي حدثت من قوة هيجل في مجال إضفاء الراديكالية غير المزدوجة المعنى.

٢ - نقد نقد ماركس لهيجل

التركيب من خلال العمل الاجتماعي

ناقش ماركس عميقاً فينومينولوجيا الروح في مخطوطاته الاقتصادية الفلسفية^(١) الأخيرة التي تعود إلى العام ١٨٤٤ إبان إقامته في باريس. وقد تشغل قبل كل شيء في الفصل الختامي الذي بطرح فيه قضية المعرفة المطلقة *das absolute Wissen*، ماركس يتبع هنا الاستراتيجية التي تفك الترابط ما بين تمثل الوعي الظاهري وبين إطاره المرتبط بفلسفة الهوية، من أجل أن يظهر إلى النور العناصر المخبأة في وجهة نظر النند الهيجلي العظيم. يعود ماركس كي يحقق هدفه هذا إلى الفترتين ٤٨١، ٣٨٤ من الانسكلوبيديا الننتين يجري فيهما الانتقال من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، وإلى الفرضية الأساس المسبقة والتي يعبر فيها عن الفينومينولوجيا:

«الروح يحيل الطبيعة بالنسبة إلينا إلى شرطه، الذي هو حقيقتها وله بذلك الأولوية المطلقة عليها. في هذه الحقيقة تكون الطبيعة قد اختفت، ويكون الروح قد أنتج ذاته كفكرة وصلت إلى وجودها من أجل ذاتها، حيث يكون موضوعها ذات المفهوم»^(٢).

الطبيعة هي الأولية المطلقة مقابل الروح بالنسبة لماركس. والطبيعة لا

(١) ماركس/ إنجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٣، برلين ١٩٣٢ من ١٥٠ وما بعدها.

(٢) الانسكلوبيديا، ص ٣٨١.

يمكن أن ندرك إلا من حيث أنها الآخر بالنسبة إلى الروح، الذي لا يكون لدى ذاته إلا في آخره. لو كانت الطبيعة الروح في حالة تخارجها الكامل، لما تملك الطبيعة جوهرها وحياتها كروح متصلب ليس في ذاتها وإنما خارجها. ولكان بالإمكان قيام الضمانة مسبقاً: بأن الطبيعة لا يمكن أن تكون في الحقيقة إلا التي يذكرها الروح العائد إلى ذاته تأملياً من الطبيعة. ماركس يعلق على الانسكلوبيديا:

«الخارجية هنا لا يمكن فهمها إلا كحسية معبرة عن نفسها مكشوفة للنور وللإنسان الحسي. هذه الخارجية هي هنا كي نأخذها بمعنى التخرج، الخطأ والوهن الذي لا ينبغي أن يكون. إن كانت ناقصة في عيني وبس فقط بالنسبة لي؛ لديه شيء ما خارجاً عنه، هو كل ما ينقصه، وهذا يعني أن جوهره إنما هو شيء آخر غير ذاته. الطبيعة يجب أن تلغ ذاتها بالنسبة إلى المفكر المجرّد لأنها موضوعة من قبله كجوهر ملفى من حيث الإمكانية»^(١).

هنا يتحطم هذا الختم الخاص بفلسفة الهوية على المعرفة المطلقة، وذلك عندما تكون خارجية الطبيعة، سواء أكانت الطبيعة المحيطة موضوعاً أو الطبيعة الجسدية ذاتياً، ليست خارجية فقط في الظاهر بالنسبة إلى الوعي الذي يجد نفسه فيها، وإنما تحدد مباشرة المادة الخام التي يتعلّق بها الروح. ومن ثم نكون الطبيعة سابقة على الروح، ولكن بمعنى سيرورة طبيعة تنتج من ذاتها بشكل متساوٍ جوهر طبيعة الإنسان مثلما تنتج الطبيعة المحيطة، وليس بالمعنى المثالي للروح، الذي يشترط ذاته بوصفه عالم طبيعة لفكرة موجودة لأجله^(٢).

(١) ماركس/إنجلز - الأعسان الكاملة - المجلد الأول، ٣، ص ١٧١ وما بعدها.

(٢) «الوعي الذي هو كفكرة مجردة لا يتقال مباشرة، صيرورة الطبيعة، إنما هو بالمقابل وحي الروح الذي هو حر، خلق الطبيعة على أنها عالمه. الخلق الذي هو كمثل، هو في الوقت ذاته اشتراط العالم كطبيعة مستقلة». الانسكلوبيديا، ص ٣٨٤.

لا يضع ماركس رؤيا مادية ذات خطة واضحة في مقابل المثالية الموضوعية التي تريد أن تجعل وجود الطبيعة في ذاتها في متناول الإدراك، من حيث أنه شرط المطلق الذي هو غير متبصر من قبل الروح الذاتي. والمسألة تبدو كأنه يريد فقط تجديد الفلسفة الطبيعية الخاصة بالانثروبولوجيا العائدة إلى فويرباخ^(١).

وعلى النقيض من فويرباخ يؤكد ماركس زيادة على الخصائص الجسدية للحضوية المرتبطة بمحيطها (القدرة الاستقبلية، انحسية، الحاجة، العاطفة، قابلية العطب) أشكال السلوك المكيفة وتعبيرات الحياة الإيجابية لجوهر طبيعي فعال. ولكن ما دام ماركس لا يعطي للفعالية الموضوعية معنى نوعياً؛ ذلك أن الإنسان ككل عضوي لا يعبر عن حياته فقط في مادي^(٢) فعنية حسية، فإنه يبقى أسيراً في دائرة التصورات الطبيعية.

على أن الأطروحة الأولى ضد فويرباخ تذهب إلى أبعد من ذلك^(٣) فالحديث عن الإنسان ككائن موضوعاتي ليس له هنا معنى انثروبولوجي، بل يأتي معناه انطلاقاً من نظرية المعرفة. «وانحائب الفاعل الذي طورته المثالية بالتناقض مع المادية يجب أن يدرك مادياً. يرى ماركس أن النقص الرئيسي في المذهب المادي حتى الآن يتلخص

(١) «عندما ينشئ الإنسان الفعلي بلحمه ودمه، الوافق على الأرض الراسخة والحننة الاستعداد، والذي يشق وزفر قوى الطبيعة كلها، عندما ينشئ قواه الجهورية الفعلية والموضوعات، عند ذلك لا يكون هذا الإنشاء ذاتاً... الكائن الموضوعاتي يخلق، يكون موضوعات فقط، فهو مخلوق بهذه الطريقة، ولأنه مؤسس في بيت الطبيعة... في فعل الخلق لا يسقط من صميم فعاليته انمحضة في خلقه للموضوعات، على العكس من ذلك فإننا نجد هذا يؤكد فعاليته الموضوعاتية. «ماركس/أنجلز - الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ٣، ص ١٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٠.

(٣) ماركس / أنجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، برلين ١٩٤٩، ص ٥.

في «أن الموضوع، الفعلية والحسية قد فهمت تحت صورة الموضوع أو الحدس، وليس كفعالية إنسانية حسية، كتمارسه وليس كذاتية». عند هذا الحد نكتسب «الفاعلية المادية» المعنى النوعي كتكوين موضوعات، تنقسم مع الطبيعة لحظة الوجود في ذاته كموضوعات طبيعية؛ ونحمل من فاعلية الإنسان لحظة المادية المنتجة في ذاتها. والفاعلية المادية تُدرك من قبل ماركس بوصفها إنجازاً ترنسندنتالياً من جانب ما. وهي تناظر بناء العالم الذي يظهر فيه الفعلية ضمن شروط موضوعية الموضوعات الممكنة. على أن ماركس يرى من جانب آخر أن ذلك الإنجاز الترانسندنتالي مؤسس في أحداث العمل الواقعي. ومن هنا فإن ذات تكون العالم ليست وعياً ترنسندنتالياً بالإجمال وإنما النوع البشري الذي يعيد إنتاج حياته ضمن الشروط الطبيعية.

ذلك أن «سيرورة تحول المادة» التي نأخذ شكل سيرورات عمل اجتماعي، إنما ترتبط بالتجهيزات الفيزيائية للكائن الطبيعي وبعض ثوابت محيطه الطبيعي.

يدعو ماركس العمل «شروط الوجود الإنساني المستقل عن جميع الأشكال الاجتماعية؛ ليس هذا فحسب بل الضرورة الطبيعية الأبدية وذلك من أجل أن يتوسط تحول المادة بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي الحياة الإنسانية»^(١). وعلى المستوى الأثروبولوجي تدخل الطبيعة الذاتية للإنسان منفصلة عن الطبيعة الموضوعية للمحيط، وتتوسط ذاتها في الوقت نفسه من خلال سيرورة إعادة إنتاج العمل الاجتماعي:

«العمل هو تحديداً سيرورة بين الإنسان والطبيعة، سيرورة يكون فيها الإنسان وسيطاً بين الطبيعة وبين تبدل المادة من خلال فعله الخاص؛ وبالتالي فهو ينظم ويتحكم. وهو ذاته يتجلى كقوة طبيعية مقابل مادة

(١) راس المال، برلين ١٩٦٠، المجلد الأول ص ٤٧.

الطبيعة. وهو يدفع قدماً بحركة كل ما يعود إلى جسمه كطاقة طبيعية؛ ذراعاه: رجلاه، رأس ويد، وذلك من أجل أن يملك مادة الطبيعة على شكل صورة قابلة للاستخدام من أجل حياته الخاصة^(١).

ليس العمل انتروبولوجياً مقولة أساسية وإنما وفي الوقت ذاته مقولة مرتبطة بنظرية المعرفة، لأن الطبيعة المحيطة وحدها تشكل فقط في المتوسط مع الطبيعة الذاتية للإنسان من خلال سيورورات العمل الاجتماعي كطبيعة مرضوعة بالنسبة إلينا. ونسق الفعاليات المادية يخلق الشروط الفعلية لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية الممكنة، ويخلق في الوقت ذاته الشروط التي تستندتالية للمرضوعة الممكنة ولموضوعات التجربة.

عندما نتناول الإنسان ضمن مقولة حيوان صانع أدوات^(٢)، فإننا نعني بذلك مخططاً للفعل ولموقف من العالم في آن واحد. والعمل كسيرورة طبيعية هو أكثر من مجرد سيرورة صبيعية، إنه ينظم تبدل المادة ويكون عالمياً:

ليس الإنسان كائن طبيعي فحسب، بل هو كائن ذو طبيعة إنسانية؛ وهذا يعني أنه كائن موجود لذاته، لذلك فهو كائن نوع، ككائن يجب عليه أن يؤكد ذاته ويفعلها سواء أكان ذلك في وجوده أم في معرفته. ليست الموضوعات الإنسانية، وبالتالي الموضوعات الطبيعية كما تقدم نفسها مباشرة، ولا المعنى الإنساني هو مباشرة مادي، ولكنها ليست حسية إنسانية. ليست الطبيعة موضوعياً ولا الطبيعة ذاتياً موجودة مباشرة كمعادل للجوهر الإنساني^(٣).

يتمتلك العمل في الفكر المادي أهمية التركيب Synthesis.

(١) المصدر السابق ص ١٨٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٩.

(٣) ماركس / إنجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٣، ص ١٦٢.

ومنذ أن فُهم العمل الاجتماعي كتركيب معرّي من معناه المثالي ينشأ خطر سوء الفهم من منظور المنطق الترنسندنتالي. ومن ثم تأخذ مقولة العمل فجأة معنى براكسيس حياة مكون للعالم بالإجمال. وينجلي هذا الموقف عندما تفسر أعمال ماركس الأنثروبولوجية انطلاقاً من مدخل التحليلات الخاصة بعالم الحياة لهوسرل المتأخر. وقد نشكل في بداية الثلاثينات من هذا القرن شكل فيرمينولوجي من الماركسية تجلّي في بعض أعمال هريوت ماركوزه التي تستند إلى هايدغر^(١). وقد وجد هذا الشكل أنصاراً بعد الحرب في الأوساط المتأثرة بجان بول سارتر^(٢) وهو يسيطر اليوم في بعض الدول الاشتراكية حيث تتبنى تفسيرها^(٣) الخاص لماركس. وحده ماركس اترك ميرورة العمل في أهميتها البالغة، غير أنه رأى أنه من غير المعقول أن ينظر إليها بصورة مستقلة^(٤) عن أي شكل اجتماعي محدد، وكأرضية لتأسيس بُنى المعنى اللامتغيرة لعوالم الحياة الاجتماعية الممكنة. العمل الاجتماعي يشكل أساساً فقط كمقولة تُوسّط بين الطبيعة الموضوعية والذاتية. وهو يحدد آلية التطور التاريخي للتنوع من خلال سيرورة العمل لا تتغير فقط الطبيعة المعالجة، وإنما الطبيعة المحتاجة للذوات العاملة ذاتها وذلك عبر منتوجات العمل. ولذلك فإن ماركس يكمل الجملة المقتبسة: «لا

(١) بحث هابرماس: ثلثات حول ماركس والمادية في: النظرية والممارسة ١٩٦٧، ص ٢٦١ وما بعدها.

(٢) ج. ب. سارتر - نقد العقل الديالكتيكي، هابورغ ١٩٦٧.

(٣) ما يمثل ذلك هو الفيلسوف التشيكي ك. كوسيك: ديالكتيك الهيئات فونكفورت ١٩٦٧. وكذلك أعمال حلقة الفيلسوف حول المجلة التي ظهرت في زغرب: الممارسة ص ١٩٦٥ وما بعدها، وكذلك؟؟ ماركس، منتصف القرن العشرين، غاردين سيني، نيويورك، ١٩٦٧.

(٤) رأس المال - المجلد الأول - ص ١٨٥.

الطبيعة موضوعياً ولا الطبيعة ذاتياً تعادل مباشرة الكائن الإنساني» متبعاً
بها مباشرة:

«مثلما أن كل ما هو طبيعي يجب أن يتكون، كذلك فإن الإنسان
يملك فعل تكونه الذي هو التاريخ، والذي هو بالتالي بالنسبة إلى
الإنسان تاريخ معلوم ولذلك فهو فعل تكون يتجاوز ذاته بالوعي. التاريخ
هو التاريخ الطبيعي الحقيقي للإنسان»^(١).

لا يتميز النوع البشري من خلال تجهيزه الطبيعي الذابت أو
الترنسندنالي، وإنما فقط من خلال آلية الصيرورة البشرية، ذلك لأن
الحيوان الذي يصنع أدوات يتميز عن كل أنواع الحيوانات من خلال
شكل إعادة إنتاج العمل الاجتماعي. المفهوم الذي يرتبط بتاريخ النوع
«جوهرة الإنسان» يكشف الانتروبولوجيا، ويحلبها في الأسلوب ذاته
كمظهر، كما هو الأمر في الفلسفة الترנסندنالية. ومقابل هذه اللحظات
العابرة التي تتجلى فيها الإنجازات الفردية، الإنتاج وإشباع الرغبات،
تنطلق من سيرورات العمل، كما لاحظ هيجل بالنسبة إلى الأداة، وما
هو عام من شأنه أن يتركهم في قوى الإنتاج. لا يستطيع جوهر ثابت
لنوع أن يوجد جوهر النوع، لا كصورة حياة ترنسندنالية، ولا في
الهيئة التجريبية لنموذج ثقافي أساسي مشروط بيولوجياً، لأن هذه
المنتجات المتبقية، وقوى الإنتاج المخزونة تغير العالم من جانبها،
وضمنها تتفاعل الذوات مع موضوعاتها.

«مجموع قوى الإنتاج، رؤوس الأموال وأشكال النواصل
الاجتماعي، التي يجدها كل فرد وكل جيل كشيء معطى، كل ذلك هو
الأساس الواقعي لما يتصوره الفلاسفة «كماهية» و«جوهرة» للإنسان،
وهو ما ألهوه وما ناضلوا من أجله»^(٢).

(١) ماركس / إنجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٣، ص ١٦٦.

(٢) الإيديولوجيا الألمانية - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، ص ٣٨.

عندما يرى ماركس في تاريخ الصناعة، أي في تطور نسق العمل الاجتماعي، الكتاب المفتوح لقوى الكائن الإنساني، والسايبولوجيا الإنسانية الماثلة حسيًا^(١) عند ذلك لم يكن في نظره أية علاقة تجريبية، وإنما علاقة تكون تاريخية. فمراحل الوعي الظاهر تتبين من خلال القواعد الترنسندنالية لإدراك العالم والفعل. وتكون الطبيعة «الموضوعية» معطاة في هذا الإطار في كل مرة لذات اجتماعية محددة. غير أن هذا الإطار ذاته يتغير تاريخياً بالارتباط مع «طبيعة ذاتية» تتشكل من خلال نتائج العمل الاجتماعي. الجملة المشهورة التي تقول بأن تكون الحواس الخمس إنما هو عمل تاريخ العالم السالف بكامله، إنما تقصد بحرفيتها. والاستقصاء المادي للتاريخ يتجه نحو مفولات المجتمع التي تحدد بوقت واحد سيروية الحياة الواقعية كما تعين الشروط الترنسندنالية لتكون عوالم الحياة.

إن ماركس على النقيض من هيجل الفينومينولوجيا على قناعة تامة بأن التأمل الذاتي النوعي يصطدم بالبنى التي تشكل أساس العمل الاجتماعي، ويكتشف فيها تركيب جوهر طبيعة الإنسان الفاعل مادياً والطبيعة التي تحيط به. ماركس لم يصل بهذا التركيب إلى مفهومه، فهو أي التركيب يحرم حول هذا المفهوم قليلاً أو كثيراً ولكن دونما تحديد، ومع ذلك فهو يبقى موضع شك بالنسبة إليه بصورة دائمة، على الرغم من أن الأطروحة الأولى حول فويرباخ تشتمل على الإشارة التي تدل بأنه يتعلم من المثالية، ما دام يدرك الجانب الفاعل لسيروية المعرفة. ونحن نستطيع أن نستنبط من الإشارات الكيفية التي يكون فيها العمل الاجتماعي تركيباً للإنسان مع الطبيعة. علينا أن نتأكد من هذا المفهوم المادي للتركيب إذا ما أردنا أن نفهم، بأننا نجد لدى ماركس كل العناصر اللازمة لنقد معرفة أضفيت عليه الراديكالية من خلال نقد هيجل

(١) المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية - الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ٣، ص ١٢١.

لكانت إلا أن هذه العناصر لم تدعم بعضها البعض الآخر من أجل بناء نظرية معرفة مادية.

يتميز التركيب بالمعنى المادي عن المفهوم الذي طورته الفلسفة المثالية من كانت، فشته فهيرجل بدايةً من خلال أنه لا ينتج علاقة منطقية. فهو ليس إنجاز الوعي الترنسندنتالي، ولا خلق أنا مطلقة ولا حتى حركة روح مطلق، وإنما أيضاً الإنجاز التجريبي كما الترنسندنتالي لذات نوع تنتج ذاتها تاريخياً. كانت، فشته وهيرجل يستطيعون العودة إلى مادة الجمل المنطوقة، إلى الشكل المنطقي للمحكم. ووحدة الذات والمحمول هي النتيجة النموذجية لذلك التركيب الذي يُنظر إليه كفاعلية الوعي، الأنا أو الروح. وهكذا فإن المنطق يقدم المادة، من حيث أن الإنجازات العاملة على التركيب قد ترسبت فيها. كانت يقتفي أثر المنطق الصوري لكي يستقي مقولات الذهن من لائحة الأحكام؛ فشته وهيرجل يفتيان أثر المنطق الترنسندنتالي، سواء أكان ذلك من أجل إعادة تكوين حدث فعل الأنا المطلق من الإدراك المحض، أو إعادة تكوين الحركة الديالكتيكية للمفهوم المطلق من تناقضات ومغالطات العقل المحض. عندما لا يتحقق التركيب في وسط الفكر وإنما في وسط العمل كما يفترض ماركس، عند ذلك تكون القاعدة التي يتجسد فيها التركيب إنما هي نسق العمل الاجتماعي وليست علاقة الرموز. تكون عند ذلك نقطة الوصول بالنسبة إلى إعادة تكوين الإنجازات التركيبية ليست المنطق وإنما الاقتصاد. أما ما يقدم المادة التي ينطلق منها التأمل من أجل عقد الصلة بين الإنجازات التركيبية الأساسية وبين الوعي، فليس الربط الصحيح فيما بين الرموز، وإنما سيرورات الحياة الاجتماعية والخلق المادي وتملك المنتجات. التركيب لا يتجلى بعد ذلك على أنه فعالية للفكرة، وإنما كإنتاج مادي. إن النموذج الذي يحدد سيرورة إعادة الإنتاج للمجتمع بتناميها الطبيعي إنما هي إنتاجيات الطبيعة أكثر منها إنتاجيات الروح. ولذلك بأخذ نقد الاقتصاد السياسي لدى ماركس المكانة التي يأخذها نقد المنطق الصوري لدى المثالية.

يعلن ماركس بشكل قاطع «بأن الوحدة المشهورة جداً بين الإنسان والطبيعة والموجودة في الصناعة منذ القدم والتي استمرت بشكل آخر في كل مرحلة طبقاً للتطور الضئيل أو الكبير للصناعة، كما تبدى ذلك في «صراع» الإنسان مع الطبيعة، إلى أن تم تطور قوى الإنتاج على قاعدة مناسبة»^(١). هذا التركيب عبر العمل الاجتماعي ليس مطلقاً. وهكذا يمكن التفكير بشيء ما مثل التركيب المطلق ضمن شروط فلسفة الهوية فقط. نموذج الروح لدى هيجل، الذي يتعرف ذاته في الطبيعة كما في غيرها، يوحد علاقتين للتأمل: تحديداً العلاقة المخلوقة في التأمل الذاتي للذات المعزولة مع نفسها، وتلك العلاقة المخلوقة في المشاركة للذات تتعرف وتتعرف على الذات في الآخر، كما يعرف ويعترف هذا الآخر بالمقابل في الذات الأولى. في التماهي المطلق بين الروح والطبيعة تكون لحظة الاختلاف مترسخة من العلاقة الأولى في الوحدة، كما ترسخ في العلاقة الثانية لحظة الوحدة في الاختلاف. الروح المطلق هو تماهي الروح والطبيعة بالطريقة التي ندرك فيها الذات أنها متماهية مع ذاتها في الوعي الذاتي؛ ولكن في هذه الوحدة يكون التماهي بين الروح والطبيعة مخلوقاً بطريقة ندرك فيها الذات أنها مختلفة بالمطلق عن غيرها. ونطلق من ذلك أن الاختلاف المطلق يجب أن ينظر إليه دائماً كعلاقة بين ذات. لهذا السبب يمكن أن ينظر إلى ما يوحد تماهي الروح والطبيعة مع لا تماهيهما بحسب نوع ذلك التركيب الذي من خلاله تتحقق هوية الأنا. واحدة من اللحظتين الاثنتين اللتين يتم توسطهما تعيين مقوِّنة توسط نفسها: التركيب يُنظر إليه كمطلق طبقاً لنموذج التأمل الذاتي.

(١) الإيديولوجيا الألمانية - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، ص ٤٣.

لا يدرك ماركس بالمقابل الطبيعة تحت مقولة ذات أخرى، وإنما على العكس يدرك الذات تحت مقولة طبيعة أخرى. ومن هنا فهو يحقق وحدة الاثنين، وهي وحدة لا يمكن أن تُنتج إلا من قبل ذات، ولكن ليس كوحدة مطلقة لأن الذات هي في الأساس جوهر طبيعي وليست كما ترى المثالية حيث تكون الطبيعة بالمفطرة منطلقة من الذات، يجب على الوحدة التي يرجع الفضل فيها إلى فعالية الذات أن تبقى الوحدة المفروضة إلى حد ما من قبل الذات على الطبيعة. ولذلك فإن بعث الطبيعة لا يمكن التفكير فيه مادياً، كما كان ماركس الشاب يشعر بأنه مشدود إلى ذلك، إضافة إلى بعض التأمليين في التقليد الماركسي (بنامين، بلوخ، ماركوزه وأدورنو) وإلى غير ذلك من حملة هذا الإرث الصوفي. الطبيعة تنضم إلى المقولات التي تدركها الذات الطبيعية ضمنها، ليس في الطريق الخائبة من المقاومة، مثلما تنضم الذات نفسها على أساس الاعتراف المتبادل إلى تفهم ذات أخرى ضمن المقولات الملزمة بالنسبة إلى الذاتين. الوحدة التي تنتج ذاتها بين الذات الاجتماعية وبين الطبيعة في الصناعة، لا نستطيع أن تلغي استقلالية الطبيعة وبقية الغربة غير القابلة للإلغاء والملازمة لحقيقتيها. والطبيعة المتموضعة نحفظ كمعادل للعمل الاجتماعي بالاثنتين. الاستقلالية والخارجية ضد الذات التي تتحكم فيها. أما استقلاليته فتتجلى في أننا لا نتعلم التحكم في سيرورات الطبيعة إلا بالقدر الذي نخضع أنفسنا لها: وهذه التجربة المبدئية توجد مخبأة في مناقشة قوانين الطبيعة التي يجب علينا أن نطيعها. أما خارجية الطبيعة فتتبدى في حساب ثوابتها الأخيرة: فيما يخص الطبيعة تبقى نواة أساسية لا تمنحنا أسرارها مهما امتدت قدرة التحكم التقنية من أجل فرض هيمنتنا عليها.

إن سيرورة الإنتاج المنظمة في أنساق العمل الاجتماعي إنما هي صورة التركيب بين الإنسان والطبيعة، التي تشد موضوعية الطبيعة إلى

الفاعلية المادية للذوات من جهة، ولكن من جهة ثانية لا تلغي استقلالية وجودها.

هذه الفاعلية، وهذا العمل الحسي المتواصل، هذا الخلق وهذا الإنتاج إنما هي أساس العالم الحسي بكامله كما يوجد الآن، ذلك أنه لو توفقت هذه الفاعلية فقط لسنة واحدة لوجب على فويرباخ أن يجد أمامه تغيراً هائلاً ليس فقط في العالم الطبيعي، وإنما سوف ينتقد العالم الإنساني بكامله وقدرته على التصور الخاصة به، وحتى وجوده الخاص ذاته. غير أن أولوية الطبيعة الخارجية تبقى أثناء ذلك قائمة، علماً بأن هذا لا ينطبق على الناس البدائيين. وليس لهذا الاختلاف من معنى إلا عندما يرى المرء الإنسان في تمايزه عن الطبيعة. فضلاً عن ذلك فإن هذه الطبيعة السابقة على التاريخ ليست الطبيعة التي يعيش فيها فويرباخ، ليست الطبيعة الموجودة في أي مكان إذا استثنينا بعض الجزر المرجانية في استراليا التي نشأت مؤخراً^(١).

ماركس يحسب حساب شيء ما مثل الطبيعة في ذاتها والتي لها الأولية قبل عالم الإنسان. وهي تشكل تحديداً أساس الذات العاملة كجوهر طبيعي، كما تدخل في سيورات العمل الخاصة بها. وهي كطبيعة ذاتية للناس كطبيعة موضوعية تحيط بالناس، تمثل دائماً جزءاً من نسق العمل الاجتماعي، وبالتالي فهي منقسمة إلى لحقتين لنفس سيورة تحوّل المادة. وعلى الرغم من أننا يجب أن نشترط الطبيعة كوجود في ذاتها من جانب نظرية المعرفة، مع ذلك فإنه ليس لدينا مدخل إلى الطبيعة إلا ضمن البعد التاريخي الذي تدشنه سيورة العمل الذي فيه تنوسط الطبيعة ذاتها في الهيئة الإنسانية مع ذاتها كطبيعة

(١) الإيديولوجيا الألمانية - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، ص ٤٤.

موضوعية تصنع أرضية ومحيط العالم الإنساني. الطبيعة هي ذاتها تجريد ونحن مضطرون إلى التفكير فيه؛ وإن كنا نواجه الطبيعة دائماً في أفق سيرورة تكون النوع من منظور التاريخ العالمي. يتبدى «الشيء» في ذاته الكانتي ثانية تحت عنوان طبيعة سابقة على التاريخ الإنساني. تقع عليه الوظيفة الهامة الخاصة بنظرية المعرفة، وهي تثبيت الطبيعة كطبيعة من حيث أنها محسوبة بالكامل، وأن نصان حقيقتها الثابتة على الرغم من ترسخها التاريخي في علاقة التوسط الكلية للذوات العاملة ضد المحاولة المثالية لاندخال في مجرد الوجود خارج الذات للروح.

لا ينتج التركيب من خلال العمل الاجتماعي، كما نستخلص من كل ما درس حتى الآن: أبة علاقة منطقية كما أنه لا يمنع وحدة مطلقة بين الإنسان والطبيعة. وكما هو الحال في الإدراك الأولي الكانتي فإن الاختلاف بين الشكل والمادة يترسخ في المفهوم المادي للتركيب. بمعنى أن الأشكال ليست مقولات الذهن تحديداً، وإنما مقولات الفاعلية المادية؛ على أن الوحدة الموضوعية للموضوعات الممكنة لا تتكون في الوعي الترنسندنتالي وإنما في دائرة وظائف الفعل الأداتي - إلا أن المادة المعطاة تشكل فقط في سيرورة العمل كما في سيرورة المعرفة - يستطيع الإنسان أن يقوم فيما يخص إنتاجه كما تفعل الطبيعة أي تغيير أشكال المواد فقط^(١) ذلك لأن سيرورة العمل تعرض نفسها «كنشكيل، كإخضاع الموضوعات لهدف ذاتي، وتحولها ذاتها إلى نتائج وحافزة للتفاعلية الذاتية^(٢)، عندما نوازن إيان ذلك بين عناصر سيرورة العمل وبين عناصر سيرورة المعرفة: أي مادة العمل، أدوات العمل والعمل المحي مع مادة الحساسية، مقولات الذهن والمخيلة، يتجلى

(١) رأس المان - المجلد الأول - ص ٤٧.

(٢) المبادئ الأساسية لنقد الاقتصاد السياسي، برلين ١٩٥٣، ص ٣٨٩.

واضحاً الاختلاف الفعلي بين كانت وماركس. فتركيب مادة الحدس من خلال المخيلة تأخذ وحدتها الضرورية الطبيعية ضمن مقولات الذهن. وهذه القواعد الترسندنتالية للتركيب إنما هي مفاهيم ذهنية محضة، داخلية وغير مؤثرة في الوعي بصورة عامة. وتركيب مادة العمل من خلال قوة العمل تأخذ وحدتها الفعلية ضمن مقولات الإنسان العامل. قواعد التركيب التقنية هذه تأخذ كأدوات بالمعنى الأوسع وجوداً حسيّاً وتنتمي إلى محتوى متغير تاريخياً للمجتمعات^(١)

يحفظ المفهوم السادي للتركيب في الفلسفة الكانتية من جهة بالإطار الثابت الذي تشكل الذات ضمنه مادتها المعنوية، على أن هذا الإطار يترسخ للمرة الأخيرة من خلال تجهيز الوعي الترسندنتالي وبالتالي تجهيز الإنسان كحيوان صانع أدوات. ومن جهة ثانية يضع ماركس في حساباته بخلاف كانت قواعد التركيب المتوسطة تجريبياً، التي تموضع نفسها إلى قوى إنتاج، والتي تغير موقع الذات تاريخياً بالنسبة إلى الطبيعة المحيطة^(٢). ما يوجد من الكانتية في التصور الماركسي للمعرفة هو هذه العلاقة اللامتغيرة لمتنوع بالطبيعة المحيطة، هذه العلاقة التي

(١) إنها نتاج الصناعة البشرية، مادة طبيعية تحولت إلى عناصر الإرادة الإنسانية عبر الطبيعة أو عناصر فاعليتها في الطبيعة. إنها قوة معرفة مدوّسة وعناصر مخلوقة من العقل البشري. ومن أيد البشرية. المبادئ الأساسية، ص ٢٩٤.

(٢) كتب الفريد شبيدت: «في السيرة بين كانت وهايجل، يحتل ماركس بصفوة مكانةً متوسطاً راسخاً. أما نقد، المدعي للتنتمي المهيكل بين الذات والموضوع فيمده إلى كانت. دون أن يظهر لديه ثنائية الوجود غير انتمائي مع الفكر على أنه فشيء في ذاته لا يمكن تكراره. لو أن كانت أراد أن يبين مع مفهوم الإدراك الترسندنتالي كيفية الوصول إلى عالم التجربة الموحّد لتسكّت ماركس محافظاً على أطروحة كانت عن الانتمائي بين الذات والموضوع، بالرؤية ما يمدّ كاتبة التي لا تنهي التاريخ، بأن الذات والموضوع يتبدّيان في تشكيلات متبادلة تماماً مثلما أن نتائج العمل المتخلّفة تحتوي وحدة حقيقة للذاتي والموضوعي بصورة متساوية، ذلك أن التناسب بين العمل ومادة الطبيعة مختلف جداً (أ). شبيدت - مفهوم القيمة في نظرية ماركس ١٩٦٢، ص ١٠٣.

تترسخ من خلال دائرة الوظائف للفعل الأدائي، لأن سيرورات العمل إنما هي «الضرورة الطبيعية الأبدية للحياة البشرية». أما شروط الفعل الأدائي فقد نشأت في التطور الطبيعي للنوع البشري بصورة محسوبة، ولكن في الوقت ذاته تشد معرفتنا عن الطبيعة ترنسندنالياً وبالضرورة إلى مصلحة التحكم التقني الممكن بسيرورات الطبيعة. وموضوعية التجربة تتأسس ضمن مخطط إدراك متعين من خلال بُنى أفعال راسخة انثروبولوجياً، وهذا المخطط مزوم بشكل متساوٍ بالنسبة إلى الجميع من خلال عمل ذوات متمسكة بحياتها. وموضوعية التجربة تكون في هذه الحالة مشدودة إلى هوية أساس طبيعية أي إلى تنظيم جسدي للإنسان مؤسس على الفعل وليس على وحدة أولية للإدراك التي بضمنها طبقاً لكانت تطابق الوعي الماتاريخي إجمالاً مع ضرورة ترنسندنالية. تتغير هوية الذوات الاجتماعية أكثر مع اتساع وامتداد قوة سيطرتها التقنية. وجهة النظر هذه هي بالمطلق غير كائنية. والمعرفة المنتجة ضمن إطار الفعل الأدائي تدخل كقوة إنتاج إلى الوجود الخارجي، والطبيعة المحولة المتحضرة وكذلك الذوات العاملة تتغير تبعاً لذلك وبنفس الدرجة من خلال سيرورات العمل بالعلاقة مع انطلاقة قوة الإنتاج. ومرحلة تطور قوى الانتاج الفعلية تحدد المرحلة التي يجب على كل جيل فيها أن ينتج من جديد وحدة الذات والموضوع.

يمكن للحظة الكائنية في مفهوم التركيب من خلال العمل الاجتماعي أن تنطلق إلى نظرية معرفة أدائية^(١) وكان يمكن لهذه النظرية أن تجعل العلاقة ترنسندنالية لسيرورات العمل واعية والتي ضمنها فقط يكون تنظيم التجربة ممكناً وكذلك موضوعية المعرفة من وجهة نظر قابلية التحكم التقني في الطبيعة. لا توجد لدى ماركس إلا بضعة إشارات

(١) انتج هيجل هذا المنظور وإن كان ذلك تحت القصد السجالي. ص ١٩.

منهجية تم تطويرها وتمت صياغتها بدايةً في البرغماتية وبصورة خاصة على يد كل من بيرس^(١) وديوي^(٢).

على أن هذه الإشارات تكفي لجعل العلاقة الإيجابية للمادية مع علوم الطبيعة قابلة للفهم. لأن المعرفة المفيدة تقنياً والتي تنتج وتختبر في سيرورات العلوم الطبيعية تنتمي إلى ذات المقولة التي تنتمي إليها المعرفة البرغماتية للحياة اليومية المكتسبة من خلال التجربة والخطأ في

(١) المصدر السابق - المجلد الثاني، ص ٥ - ٦.

(٢) يشير شميدت في هذا المجال إلى عمل متأخر لماركس: «بالنسبة إلى البروقسر: المنظر تكون علاقات وصلات الإنسان بالطبيعة من البداية ليست علاقات عميقة قائمة على الفعل، وإنما علاقات نظرية... يرتبط الإنسان بموضوعات العالم الخارجي كما بالوسائل بعلاقات من أجل إرضاء حاجاته. غير أن الناس لا يبدؤون إجمالاً بأنهم ويرتبطون مع موضوعات العالم الخارجي بهذه العلاقات النظرية. ومن كل الحيوانات يبدؤون بأنهم يأكلون ويشربون وما إلى ذلك، وهذا يعني بأنهم لا يرتبطون بأية علاقة، وإنما يقومون بفعلهم بإيجابية. يمكن أن يوسعوا فعلهم بموضوعات ما من العالم الخارجي، ويتبعون بهذه الطريقة حاجاتهم (وهذا يعني أنهم يبدؤون الإنتاج). وطبقاً لتكرار هذه السيرة يطبع في أذهانهم أن الموضوعات توجد جاهزة لإشباع حاجات الإنسان. الناس والحيوانات يتعلمون تمييز الموضوعات الخارجية التي تستخدم لإرضاء حاجاتهم عن جملة الموضوعات الأخرى. في مستوى معين من التطور المتواصل، وبعد أن تكاثرت وتطورت خلال ذلك حاجات الناس وأساليب عملهم التي أشتعت تلك الحاجات بمساعدتها، وضع الناس أسماء لكل أصناف هذه الموضوعات التي ميزوها بطريق التجربة عن الموضوعات الأخرى الباقية في العالم الخارجي. إنها سيرورة طويلة. ذلك أن الناس دخلوا في سيرورة إنتاج أي في سيرورة تملك الموضوعات. في علاقة عمل مستمرة مع بعضهم البعض ومع الموضوعات المفردة، وكذلك في صراع مع الناس الآخرين حول هذه الموضوعات.

لأن هذه التسمية ليست سوى التعبير المنسجم مع التصور لما حوّل الفعل المتكرر في التجربة، وتعيّداً بالنسبة إلى الناس الذين يعيشون في ترابطات اجتماعية معينة هذه الفرضية تنتج بالضرورة عن وجود اللغة، التي تعمل على إرضاء حاجاتها عن طريق موضوعات خارجية معينة لإشباع حاجاتهم.

مجال عالم الفعل المحكوم بالنجاح. ماركس يكتب إلى كوغلمان^(١):
 «لا يمكن إلغاء قوانين الطبيعة مطلقاً. أما ما يمكن تغييره في الحالات
 المختلفة تاريخياً فهو الشكل فقط الذي تتحقق فيه تلك القوانين. «لا
 تستطيع مضامين القوانين إجمالاً أن تزعم لنفسها المصادقية الكلية فقط،
 لأن شروط الموضوعية الممكنة للمعرفة والمرتبطة بعلوم الطبيعة تبقى
 راسخة انثروبولوجياً في بنية فعل لا متغير. وبالمقابل يرتبط الشكل
 المتغير تاريخياً بحالة قوى الإنتاج. وهذه الحالة تعين تحديداً وفي الوقت
 ذاته حالة سيروزة تعلم تراكمية وتحدد بذلك الشروط التي تنشأ ضمنها
 معرفة تقنية جديدة. هذه المعرفة هي ذاتها قوة إنتاج لها تأثيرها الراجع
 على الذات عبر الطبيعة المعالجة.

وبذلك توجد اللحظة الثانية غير الكاتنية في مفهوم التركيب من خلال
 العمل الاجتماعي. في التفسير الذي يمنحه فشته لمفهوم كانت عن
 الوحدة التركيبية للإدراك تنطلق هذه اللحظة طبعاً ضمن شروط مثالية.

بالنسبة إلى كانت تُطرح المشكلة على النحو التالي: كيف تتحقق
 وحدة تركيبية في تنوع التصورات بالنسبة إلى فهم نهائي علماً بأن تنوع
 الحُدد لا يكون معطى من خلال وعيه؟ ولا تكون المعرفة الذهنية
 ممكنة إلا ضمن الشرط الذي يكون فيه كل من الذات والموضوع غير
 متطابقين، عندما يجلب التركيب الأولي التصورات المعطاة بشكل متنوع
 ضمن وحدة الإدراك. ويتحقق تركيب التصورات من خلال أنني أقصّر
 هوية الوعي في هذه التصورات ذاتها. وهذا ما يحصل في الوعي الذاتي.
 ويجب على كانت أن يقبل بوجود قدرة توحد كل تصوراتي، بوصفها
 خاصني بكيّتها، في وعي ذاتي لكي يبين إمكانية قدرة معرفة منقسمة
 إلى حسية وإلى ذهني. وقد كان على كانت أن يقبل وجود قدرة توحد

(١) رسائل إتي كوغلمان، برلين ص ٦٧ رسائل متبادلة، المجلد الخامس: ١١/٧/١٨٦٨.

تصوراتي جميعاً، وكل ما يعود إلى إجمالاً في وعي ذاتي. ونحن نستطيع أن نشأكد من هذه القدرة العفوية للمخيلة في تجربة الأنا المتماهية مع ذاتها. فيشته يضع استنباط الإدراك المحض هذا على رأسه. وهو ينطلق تحديداً من فعل الوعي الذاتي من حيث أنه فعل التجربة الترنسندنتالية الأصلية ومن الوجدان المطلق وبسائل عن الكيفية التي يمكن التفكير فيها في هذا التأمل الذاتي. فيشته يضع ضيق كانت في الاتجاه المعاكس لكي يبرهن تطابق الأنا مع اللاأنا ولكي يدحض الشرط الذي وجد نفسه كانت ملزماً بموجبه للمصعود إلى الوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي. حسب كانت ينبج الإدراك المحض تصور «أنا أفكره الذي يجب أن يكون بإمكانه مواكبة التصورات الأخرى تماهياً، دون أن تكون هذه التصورات مصحوبة أو متأملة من قبل تصور آخر^(١) وفشته يطالب بهذا التأمل الذي يتجاوز الوعي الذاتي... وبطبيعة الحال سوف يتبين بعد ذلك أن من ينبغي التفكير طبياً للطريقة الراديكالية عليه أن يخرج من بُعد التفكير والنصور المجرد، وأن يحقق فعل الوعي الذاتي تلقائياً، ليس هذا فحسب بل أن ينتج هذا التأمل مع وجوده ذاته. والوعي الذاتي لا يمثل النصور الأخير، الذي يجب أن يكون بإمكانه مواكبة التصورات المتبقية كلها: إنه فعل يعود إلى ذاته وبصير في هذا التحقق شديد الوضوح عمل يصبح شفافاً في الفعل in Tun.

فيشته ينظر إلى الأمر على الشكل التالي: الوعي الذاتي يتكون في الوقت الذي أتصنك فيه كأنا متماهية مع كل تصوراتي، وأتجرد في الوقت ذاته في كل ما هو مفكر فيه جملة. فقط عندما نعي الأنا نفسها عائدة إلى ذاتها، يجب أن تكون أنا موجودة مسبقاً وتشكل أساساً لما تعود إليه. عند ذلك لا يكون الوعي الذاتي أولياً، وإنما يمكن اشتقاقه

(١) نقد العقل المحض، ص ١٦.

من شيء ما مثل الأنا في الوقت الذي نخلق لأنفسنا يقيناً عبر الأنا وحدها من خلال الوعي الذاتي: الأنا موجودة فقط للأنا ذاتها. ومن ثم علينا أن نعود إلى ما وراء تلك الحالة التي نستقي فيها تصور الوعي الذاتي من خلال تجريد كل ما لا يعود إلى الأنا. علينا أن نؤسس الأنا في فعل الوعي الذاتي نفسه: الأنا إنما هي فقط من حيث أنها تخلق ذاتها. الأنا كوعي ذاتي لا يمكن أن تتطابق مع الأنا التي يتكون لها في الوقت ذاته وجود خارجها، لا أنا، كما هي بالنسبة إلى ذاتها. الأنا التي أواجهها تعرف ذاتها أكثر كأننا فقط إلى الحد الذي تكون فيه ذاتها:

«عليك أن تفكر مسبقاً بالنسبة إلى خلقك الحالي لذاتك والمرفوع إلى الوعي الأكيد بخلق آخر مماثل كما لو أنه يحدث دونما وعي واضح، خلق يعود إليه الخلق الحالي، ويكون مشتركاً من خلاله»^(١).

الأنا الأولية تخلق الأنا من حيث أنها تضع قبالة ذاتها لا أنا، وهي كأننا أولية ليست شيئاً خارج هذا الفعل العائد إليها. وما دام الوعي هو وعي بشيء ما فإن الوعي الذاتي يبقى تحت مستوى عتبة وعي واضح ويكون حقيقة وفي التحقق اليقين بإطلاق^(٢).

هذا التفسير الذي يقدمه فشته للإدراك الكانتي المحض مع النتيجة المنطقية التي لا تُرد، يلقي الضوء على الهوية المفهومة مادياً لذوات عاملة اجتماعياً. وهذه الذوات توجد كأننا متماهية في مقابل محيط تمت مطابقتها في سيرورات الععل، والذي هو لا أنا Nicht Ich. وعلى الرغم

(١) محاولة عرض نظرية التعلم، المجلد الثالث، ص ١٠٩.

(٢) أفيلسوف يؤكد ذاته من حيث أنه أنا، يترك ذاته لفعل الوعي الذاتي: «فهو يدرك حدثه إجمالاً كفعل يملك عنه مفهوماً لتجريبه المتراصة وذلك كحدث نمتين يعود إلى ذاته، كيف يتصوره في ذاته. وهو يستخرج ذلك إجمالاً من خلال هذا الاختلاف المميز من حيز الفعل يمكن فقط التبصر بما يكون عليه الفعل، لا يمكن تطويره من المفاهيم أو الإبلاغ من خلالها، ولكن ما هو واقع في الحدس يمكن إدراكه من خلال تناقض الوجود المعجود (الأعمال المختارة المقدمة الثانية: المجلد الثالث، ص ٤٥).

من أن الإطار الترنسندنتالي الذي تتبدى ضمنه الطبيعة بالنسبة إليهم موضوعية، لا تتغير، فإن هوية وعيهم تتكون في كل مرة بالارتباط بمرحلة التطور التاريخي لقوى الإنتاج، ومستوى محيط مشكل على هذه السوية من خلال إنتاجهم. كل جيل يكتسب هويته فقط من الطبيعة المشككة تاريخياً والتي عالجها من جانبه. على أن نسق العمل الاجتماعي هو في كل مرة نتيجة عمل الأجيال السابقة؛ وهو يرسخ بصورة دائمة تناسباً جديداً بين العمل وبين مادة الطبيعة. ومن هنا فإنه لا يمكن للذات الحالبة أن تنظر إلى مجموع الذوات الماضية التي تخلقته هي ذاتها إلى حد كبير من خلالها، وتحديدأ أعدت للتفاعل مع الطبيعة على مستواها المحدد تاريخياً، ولا يمكن أن ينظر إليها على أنها ذات غريبة. وسيرويات العمل تلك التي تكونت الذوات من خلالها تعود تحديداً إلى الإنتاج الذي لا تُدرك الذات إلا فيه والذي يقتصر عملها على متابعته^(١). الذات الحالية تدرك نفسها في عملها من حيث أنها تعرف ذاتها على أنها منتجة من خلال إنتاج الذوات السابقة كما من خلال إنتاجها ذاتها.

تنصرف الذوات الاجتماعية التي تواجه محيطها في كل مرة إزاء سيرويات الإنتاج السابقة وإزاء سيرويات إعادة الإنتاج إجمالاً بصورة مماثلة لتلك الذوات التي تواجه أنها بلا أنها، إزاء حدث الفعل المعاند إلى ذاته والذي ينتج الذات المطلقة من خلال تناقض لا أنا كأن. يخلق النوع ذاته أولاً في سيروية الإنتاج كذات اجتماعية من الإنتاج، من حدث الفعل ذلك الذي يناقشه ماركس من حيث أنه فعل حسي متواصل التقدم وخلق تنطلق في وقت واحد التشكيلات المتعينة للطبيعة التي

(١) ليس التاريخ شيئاً سوى تابع الأجيال المفردة التي تستمد منها كل من الأدوات الموروثة، رؤوس الأموال وقوى الإنتاج، فمن جهة نستمر الفاعلية الموروثة ضمن الظروف المحتفزة، ومن جهة ثانية تتعدل الظروف القديمة مع الفاعلية المتغيرة. (الإيديولوجيا الألمانية المجلد الثالث، ص ٤٥).

تواجه في مقابلها الذات الاجتماعية قوى الإنتاج التي تأخذ بيد الذات من جانبها كي تحول الطبيعة الموجودة وتبني هويتها فيها. وهوية الوعي التي أدركها كانت على أنها وحدة الوعي الترنسندنتالي إنما هي هوية معالجة + Erarbeitete Identität. وهي ليست قدرة مباشرة للتركيب، إدراك محض، وإنما هي فعل الوعي الذاتي في مفهوم فشته. ولذلك فلا تصل الذات الاجتماعية بالمعنى الصارم إلى وعي ذاتها، إلا عندما تدرك ذلك في إنتاجها، في العمل كعمل إنتاج الذات للنوع إجمالاً، وتعرف أنه منتج من خلال العمل التاريخي العالمي بكامله حتى هذه اللحظة^(١).

وخلالاً لفشته يرجع ماركس الإنتاج اللاواعي لآلنا والآلنا فقط إلى العالم التاريخي لنوع البشري. والطبيعة الفعلية تبقى سواء أكان ذلك في الجانب الموضوعي أم الذاتي أساساً سابقاً على الخلق

«تتجنى الشروط الأولية للإنتاج كشروط طبيعة، كشروط وجود طبيعية للمنتج... وشروط الوجود الطبيعية هذه التي يسلك إزاءها كما إزاء جسمه الأعضاء نفسه إنما هي ذاتها مزدوجة: ١ طبيعة ذاتية، ٢ طبيعة موضوعية. يرى المنتج ذاته كعضو في أسرة، شعب أو قبيلة أو ما عدا ذلك... وكلها تأخذ هياكل مختلفة، تاريخياً وذلك من خلال الاختلاط والتناقض مع الآخرين، وهو كعضو يعود إلى طبيعة محددة (قل هنا أرض بكل أنواعها) كوجود غير عضوي لذاته، كشروط لإنتاجه وإعادة إنتاجه»^(٢).

نتنصر الآن المطلقة طبقاً لفشته من خلال ماركس على النوع البشري المحسوب. ففعل إنتاجه الذاتي، الفعل الذي يتكون فيه هذا النوع إنما هو لذلك مطلق فقط في مقابل التشكيلات التاريخية للآلنا كما للآلنا، وتشكيلات الذات الاجتماعية ومحيطها المادي. الإنتاج مشروط على

(١) المبادئ الأساسية، ص ٢٨٩.

الجانبين من خلال، «الشروط الطبيعية» في سيرورات العمل تدخل المادة المعالجة، من الخارج». أما عضوية الإنسان العامل فتأتي من الأسفل، التركيب في الذهن المادي هو حدث فعل نسبي في حيز التاريخ العالمي. ماركس يحيل فشته إلى العفبات التي نشأت من خلال الفلسفة الترنسندنتالية وكانت ومن خلال نظرية التطور لدارون.

فبل دارون كان التفسير الخاص بالانثروبولوجيا المعرفية لمفلسفة الترنسندنتالية المدركة أدتياً، معروناً بالنسبة إلى ماركس. والتركيب من خلال العمل الاجتماعي يجعل تطور الطبيعة حتى مرحلة الإنسان شرطاً له، ويجعل إنتاج الطبيعة غير مدرك مثالياً تحت صورة التركيب، لأن الإطار الترنسندنتالي الذي يظهر إلى الوجود مع دائرة وظائف الفعل الأدوات الذي يمكن من التركيب، يتلازم مع التنظيم الجسدي النوعي للإنسان. ونولا التجهيز الفيزيائي المتمين لطلاع الإنسان لما كان من الممكن أن تأخذ سيرورة تبدل المادة شكل العمل على المستوى الانثروبولوجي. والناس «يبدؤون بأن يتميزوا عن الحيوانات في الوقت الذي يبدؤون فيه إنتاج وسائل عيشهم، إنها خطوة مشروطة من خلال تنظيمهم الجسدي». «الواقعة المؤكدة الأولى إنما هي التنظيم الجسدي لهؤلاء الأفراد وعلاقتهم المعطاة من خلال ذلك مع الطبيعة الباقية»^(١) تناسس الأنا المطلقة للإنتاج الاجتماعي من جانبها في تاريخ الطبيعة التي نتج الحيوان الذي يصنع أدوات على أنها أحد متوجاتها. ولذلك فإن باستطاعة ماركس أن يرى تاريخ النوع البشري على أنه جزء فعلي من تاريخ الطبيعة، من تاريخ صيرورة الطبيعة وصولاً إلى الإنسان^(٢). بطبيعة الحال لم يقل لنا ماركس شيئاً عن الكيفية التي يمكن أن نفهم فيها التاريخ على أنه استمرار لتاريخ الطبيعة، نحن نستطيع أن نتحدث

(١) الإيديولوجيا الألمانية، ص ٢٠ وما بعد.

(٢) الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ص ٢٢٣.

عن الحالتين: عن حالة التطور الطبيعي للجنس البشري حتى عبثة الحضارة، وكذلك عن حالة السيرة الخاصة بالتاريخ العالمي لتسيرورة البشرية، عن «سيرة الطبيعة وصولاً إلى الإنسان». في المرة الأولى توجد «الطبيعة» في حالة الإضافة إلى الذات، بينما توجد في المرة الثانية في حالة الإضافة إلى الموضوع. يسمح المفهوم المادي للتركيب أن يجعل التطور التاريخي لتسق العمل الاجتماعي معقولاً كتاريخ للوعي الترنسندنتالي. ولكن تبغى المسألة غير منجزة. كيف يمكن أن يُنظر إلى إنتاج تاريخ الطبيعة الذي يقوم على أساسه فعل الإنتاج الذاتي للنوع البشري، في العلاقة مع الإنتاج الاجتماعي، وتحديدًا كتاريخ سابق لتاريخ الوعي الترنسندنتالي.

يحدد المفهوم المادي للتركيب من خلال العمل الاجتماعي الموقع الذي يأخذ: التصور الماركسي لتاريخ النوع نسقياً في حركة الفكر المنطلقة من كانت. تبني ماركس قصد الاعتراض الهيكل على المنطق الكائن لتقد المعرفة في انعطافة محددة وخاصة من خلال قسته: غير أن ماركس يحارب لذلك ضد فلسفة الهوية التي تسحب البساط من تحت نظرية المعرفة. ولن يطول الأمر حتى يشدى الأساس الفلسفي لهذه المادية على أنه غير كافٍ من أجل تأسيس تأمل ذاتي فينومينولوجي للمعرفة لا يرقى إليه الشك، وأن يعمل على الوقاية من التشويه الوضعي لنظرية المعرفة. وأنا أرى السبب في ذلك، عندما أرى الأمور من الداخل، موجوداً في اختزان فعل الإنتاج الذاتي للنوع الإنساني في العمل. تبني نظرية المجتمع الماركسية الإطار المؤسساتي وعلاقات الإنتاج في منطلقها إلى جانب قوى الإنتاج التي يتربسب فيها الفعل الأدائي: وهي لا تخفي عن البراكسيس علاقة التفاعل المتوسط رمزياً ودور الموروث الثقافي التي من خلالها فقط يمكن إدراك السلطة والإيديولوجيا. غير أن هذا الجانب من البراكسيس لا يدخل في نسق

المرجعية الفلسفي. ومباشرة في هذا البعد الذي لا يغطي نفسه في قياسات الفعل الأداتي تحرك التجربة الفينومينولوجية - وفيها تدخل هينات الوعي الظاهر التي يسميها ماركس بالإيديولوجيات ؛ وفيها تحل التثبيات تحت القوة الصامتة للتأمل : الذي يعود ماركس ويعطيها الاسم الكائني للتقدم.

وهكذا في عمل ماركس سوء فهم خاص بين براكسيس البحث وبين الفهم الذاتي الفلسفي المقصور على هذا البحث. ماركس يدرك في تحليلاته المتضمنة تاريخ النوع ضمن مقولات الفاعلية المادية والتجاوز النقدي للإيديولوجيات وضمن مقولات الفعل الأداتي والبراكسيس المتغير، وضمن مقولات العمل والتأمل. في آن واحد؛ غير أن ماركس يفسر ما يفعل ذلك في التصور المحدود للكون الذاتي للنوع فقط من خلال العمل. والمفهوم المادي للتركيب لم يُدرك بالدرجة الكافية لكي يشرح هذا التوجه الذي يواجه فيه ماركس قصد نقد معرفة أضفيت عليه الراديكالية بالمعنى المفهوم جيداً. نعم، نقد عرفل هذا المفهوم ماركس ذاته ومنعه من أن يفهم أساليب عمله ضمن وجهة النظر هذه.

٣ - فكرة نظرية المعرفة كنظرية مجتمع

يشتمل مفتاح التفسير الذي يقدمه ماركس بالنسبة إلى فينومينولوجيا الروح على دليل عمل ما من أجل الترجمة الأدائية لمفاهيم الفلسفة التأملية :

«تكمُن العظمة في الفينومينولوجيا الهيكلية وفي نتيجتها النهائية دياكتيك النفي، كما في المبدأ المحرك والمنتج... في أن هيجل يدرك الإنتاج الذاتي للإنسان كسيرورة، الموضوع كموضوعة مقابلة، كتخارج وتجاوز لهذا الخارج، ذلك أنه يدرك جوهر العمل كما يدرك الإنسان المادي الحقيقي لأنه يدرك الإنسان الفعلي كنتيجة لعمله الخاص»^(١).

ينبغي أن نستخدم فكرة التكون الذاتي للنوع من خلال العمل كمدخل لتحليل فينومينولوجي منزوع من الأسطورة، وافتراضات فلسفة الهوية التي منعت هيجل من أن يعجني ثمار نقده لكانت يجب أن تتحل كما بينا في هذا الأساس المادي. ومما يشير السخرية أن ماركس الذي ينتقد هيجل بحق ضمن وجهة النظر تلك قد عرقلت مساعيه ولم يتمكن من أن يدرك قصد أبحاثه الخاصة بالصورة المناسبة. فهو يكشف آلية التقدم في تجربة التأمل المحجبة عند هيجل عندما يحول تكون الوعي الظاهر إلى عرض يرمز للنوع الذي ينتج ذاته: إطلاق القوى المنتجة إنما هو الذي يعطي في كل مرة الحافز لتجاوز شكل حياة متصلة في وضعيتها

(١) الأسمان الكاملة، المجلد الأول ٣، ص ١٥٦.

واستحالتها إلى تجريد. ولكنه في الوقت ذاته يخدع نفسه حول التأمل ذاته في الوقت الذي يخترله في العمل. ماركس يطابق «التجاوز كحركة موضوعية، وحركة نعبد التخارج إلى ذاتها» مع تلك القوى الجوهرية المتخارجة في معالجة مع مادة ما.

ماركس يخترل حدث التأمل إلى مستوى الفعل الأداتي.. فمن حيث أنه يرجع الخلق الذاتي Sichsetzen لأننا المطلقة إلى الإنتاج العياني للنوع، يقيم بدلاً عنه التأمل إجمالاً كشكل حركة للتاريخ في إطار مستديم للفلسفة التأملية. وإعادة تفسير الفينومينولوجيا الهيكلية تكشف النتائج المفارقة للتجويد المادي الذي تتعرض له فلسفة الأنا لغشته. لا يتطابق فعل التملك مع الاستحضار التأملي للذات التي تقود هذا التأمل، عندما لا تتوافق الذات المالكة حصرياً في لا أنا مع قطعة تنتجها الأنا وإنما مع قطعة محسوبة من الطبيعة. تتداخل علاقة خلق ما هو سابق Vorgratung وخلق ما لا يجعل نفسه شفافاً؛ وعلاقة التجسيد من جهة، وصولاً إلى وعي ما هو متموضع، إلى التأمل من جهة ثانية، تتداخل ضمن شروط فلسفة العمل مع علاقة الإنتاج، التملك، التخارج وحيازة القوة الجوهرية المتخارجة. وماركس يدرك التأمل طبقاً لنموذج الإنتاج، لأنه ينطلق من هذه المقدمة خفية دون أن يتجاوز النتيجة التي مؤداها أنه لا يميز بين الحالة المنطقية للعلوم الطبيعية وبين حالة النقد.

ماركس لا ينكر تماماً الفرق بين علوم الطبيعة وبين علوم الإنسان. ومبادئ نظرية المعرفة المعتمدة على الأدوات تنبج له مفهوماً برغماتياً ترانسندنتالياً للعلوم الطبيعية. هذه العلوم تمثل منهجياً شكلاً مؤكداً يعرض معرفة تراكمية في نسق العمل الاجتماعي. في التجربة ترضع افتراضات عبر الربط النظامي للأحداث، بصورة أساسية في الطريقة ذاتها التي نوضع على محك الاختبار كما في الصناعة، أي الحالات ما قبل العملية للفعل المحكوم بالنتاج. في كلا الحالتين تكون وجهة النظر

الترنسندنتالية لتحكم تقني ممكن، التي تُنظم ضمنها التجربة وتكون الفاعلية موضوعية. ماركس يقف فيما يخص تسويق العلوم الطبيعية انطلاقاً من نظرية المعرفة، ضد هيجل إلى جانب كانت، دون أن يتطابق هذا التسويق مع العلم إجمالاً. فبالنسبة إلى كل من ماركس وكانت يمثل تقدم المعرفة الذي يضمّنه المنهج معياراً صحيحاً لعلميتها، Wissenschaftlichkeit وماركس لا يقرّ هذا التقدم ببساطة على أنه حقيقي، بل يريد أن يعرف إلى أي حد تُدخل المعلومات الخاصة بالعلوم الطبيعية طبقاً لمناها من المعرفة المعقدة تقنياً في دورة الإنتاج :

«لقد طورت العلوم الطبيعية فاعلية كبيرة، وتملكت بصورة مستمرة مادة متنامية. وقد بقيت الفلسفة بالنسبة إليها غريبة، كما بقيت هي ذاتها غريبة عن الفلسفة. والتوحيد الخاطف كما يسمى^(١)، متوجهاً ضد شلينغ وهيجل، ولم يكن إلا وهماً متخيلاً... لقد دخلت العلوم الطبيعية بتوسط الصناعة في الحياة الإنسانية بصورة أكثر عملية، وأعدت تشكيلها.... الصناعة عي العلاقة الفعلية والتاريخية للطبيعة ومن ثم للعلوم الطبيعية وصولاً إلى الإنسان»^(٢)

لم يواجه ماركس على الجانب الآخر بشكل تفصيلي المعنى المحدد لعلم إنسان متحقق كنقد إيديولوجي بالتمايز مع المعنى الآتاني لعلم الطبيعة. ومع أنه أسس علم الإنسان في شكل النقد وليس كعلم طبيعة، فهو يميل دائماً إلى وضع علم الإنسان جانباً بالنسبة إلى علم الطبيعة. ولم ير أنه من الضروري لتسويق لنقد معرفي لنظرية المجتمع. يتبين من ذلك أن فكرة التكون الذاتي للنوع من خلال العمل الاجتماعي كانت كافية لنقد هيجل، ولكنها لم تصل إلى المدى الذي توضع فيه التملك المادي لهيجل المنقود في مداه الفعلي.

(١) الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص ١٢٢.

يتطلب ماركس بالاعتماد على نموذج Vorbild الفيزياء أن يعرض «قانون الحركة الاقتصادية للمجتمع الحديث» كقانون طبيعي^(١). في كلمة ختامية للطبعة الثانية من رأس المال (المجلد الأول) يقتبس ماركس موافقاً تحديد الموقع المنهجي لباحث روسي يؤكد انطلاقاً من وضعية كونت الفرق بين الاقتصاد والبيولوجيا من جهة، وبين البيولوجيا والفيزياء وبالتالي الكيمياء، من جهة ثانية يعرض^(٢) بصورة خاصة اقتصار مجال مصداقية القوانين الاقتصادية على كل مرحلة تاريخية، غير أنه بالجملة يضع نظرية المجتمع في مستوى العلوم الطبيعية. وماركس بجهد نفسه فقط من أجل شيء واحد:

«لكي يبرهن ضرورة نظم محددة للعلاقات الاجتماعية من خلال الاستقصاء العلمي الدقيق، ومن أجل أن يرسخ دونما أي نقص الحقيقة التي نخدم كغذاء انطلاق واستناد. يرى ماركس في الحركة الاجتماعية سبباً مرنبة بتاريخ الطبيعة، نوجهها لقوانين انثي هي ليست فقط مستقلة عن إرادة ورعي وأهداف الناس، وإنما أكثر من ذلك وبالعكس فهي تعين إرادة الناس ووعيمهم وأهدافهم»^(٣)

لقد عكس ماركس انشابه مع علوم الطبيعة لكي يبين علمية تحليلاته. وهو لم يعترف في أي موقع أنه عدل من هدفه التقليدي حيث أراد أن يؤسس وحدة علم الإنسان مع علوم الطبيعة. وسوف بنظم علم الطبيعة لاحقاً إلى علم الإنسان كما أن العكس صحيح تماماً، إذ ستبادل النظم فيما بينها؛ وسوف يكون لدينا علم واحد^(٤).

(١) ما إن تجاوز الحياة مرحلة تطور مضطرب، وهي تنقل من سوية معينة بذاتها إلى أخرى، حتى تبدأ بأن تخرج من خلال قوانين أخرى. العلاقات تغير وكذلك القوانين المنظمة لها مع التطور المتغير لقوة الإنتاج.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦.

(٣) الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٢، ص ١٢٣.

هذه المطالبة التي تتلون بالوضعية والقاضية بتأسيس علم طبيعي للإنسان نشير الدهشة؛ لأن العلوم الطبيعية تقع تحت رحمة الشروط الترسندنالية لنسق العمل الاجتماعي الذي ينبغي أن يعكس الاقتصاد من جانب تحويله البيئي كما يفعل ذلك علم الإنسان. ولحظة التأمل هذه تفتقد العلم بالمعنى الصارم؛ والتي يتميز من خلالها النقد الذي يستقصي السبورة الخاصة بتاريخ الطبيعة للإنتاج الذاتي للمذات الاجتماعية. الذي يجلب لهذه الذات ما يأخذ بيدها إلى الوعي. ما دام علم الإنسان تحليلاً تكوينياً، فلا بد أن يتضمن بالضرورة التأمل الذاتي النقد معرفي للعلم. والتفهم الذاتي للاقتصاد كعلم طبيعة إنساني يخص ذلك. وكما قيل فإن هذا التفهم الذاتي المختصر والمتهجي ينتج بالضرورة من نسق مرجعية يقتصر على الفعل الأداتي.

عندما نضع مفهوم ماديا للتركيب من خلال العمل الاجتماعي، عند ذلك سوف ينتمي كل من معرفة العلوم الطبيعية ألقابلة للاستخدام تقنياً، معرفة قوانين الطبيعة، نظرية المجتمع، وكذلك معرفة قوانين تاريخ الطبيعة الإنساني؛ إلى ذات العلاقة الموضوعية للتكون الذاتي للنسق. تنطلق معرفة الطبيعة، بدءاً من مرحلة معرفة الحياة البوية البرغماتية إلى علم الطبيعة الحديث، بقدر واحد من التفاعل الأولي للإنسان مع الطبيعة. كما أن هذه المعرفة من جهتها تعود لتؤثر كقوة إنتاج على نسق العمل الاجتماعي وتدفع بتطوره إلى الأمام. وبالتالي يمكن إدراك معرفة المجتمع التي نحدد الوعي الذاتي للذوات الاجتماعية بدءاً من مرحلة التفهم الذاتي البرغماتي للثقافات الاجتماعية وصولاً إلى نظرية المجتمع المناسبة. تتكون هوية هذه الذوات في كل مرحلة من تطور قوى الإنتاج من جديد، وهي من جانبها تمثل شرطاً بالنسبة إلى توجيه سيرورة الإنتاج:

«يشير تطور رأس المال الثابت إلى أية درجة أصبحت فيها المعرفة

الاجتماعية العامة Knowledge قوة إنتاج مباشرة، وصارت بالتالي تمثل شروط سيرورة الحياة الاجتماعية ذاتها نحت رقابة العقل العام^(١).

ما دام الإنتاج يخلق الإطار الوحيد الذي يمكن أن يُفسر فيه نشوء ووظيفة المعرفة فسوف يتجلى علم الإنسان ضمن مفولات معرفة التحكم؛ المعرفة التي تمكن من التحكم بسيرورات الطبيعة تتنفل من مرحلة الوعي الذاتي للذوات الاجتماعية إلى معرفة تمكن من التحكم بسيرورة الحياة الاجتماعية. تتحول معرفة التأمل إلى معرفة إنتاج في بُعد العمل كبعد سيرورة إنتاج ونملك، ومعرفة الطبيعة المتخثرة إلى تقنيات تدفع بالذات الاجتماعية بصورة دائمة إلى معرفة متواصلة لسيرورات تحول المادة بالطبيعة التي لا تحول نفسها في النهاية عن توجيه سيرورات المجتمع إلى شيء آخر سوى علم طبيعة في قوة التحكم التقني.

في المشروعات الأولى لنقد الاقتصاد السياسي توجد صيغة، يرتبط طبقاً لها تاريخ النوع بتحول أوتوماتيكي لعلم الطبيعة والتقنية في وعي ذاتي للذات الاجتماعية (العقل العام) يتحكم بسيرورة الحياة المادية. وطبقاً لهذا التكون فلن يتجسد في تاريخ الوعي الترنسندنتالي سوى تاريخ التقنية. وهذا التكون سيبقى متروكاً فقط للتطور التراكمي للفعل الذي يتحكم به النجاح، وبالتالي ينبع الاتجاه الذي يرمي إلى زيادة إنتاجية العمل، ويعوض قدرة العمل البشرية لا تحقق هذا الاتجاه إنما هو تحول وسيلة العمل إلى آلية Muschinerie^(٢). تشير الانقطاعات المرحلية في تطور التقنية إلى الكيفية التي حول فيها بعد جهد جهيد كل ما في دائرة الوظائف لفعل الأدوات للإنجازات المتجمعة للمعضوية الإنسانية إلى وسيلة العمل: بداية إنجازات الأعضاء المنحركة الفاعلة،

(١) المبادئ الأساسية، ص ٥٦٤.

(٢) المبادئ الأساسية، ص ٥٨٥.

ومن ثم أعضاء الحواس، ثم إنتاج طاقة العضوية البشرية، وأخيراً إنجازات العضو الموجه أي الدماغ. علينا أن نسقط مراحل التقدم التقني مبدئياً. وفي النهاية تتفكك الصلة بين حدث العمل بمجمله وبين الإنسان ولا يبقى له سوى وسيلة العمل^(١)

يكتتمل فعل الإنتاج الذاتي للنوع البشري حالما تكون الذات الاجتماعية قد تحررت من العمل الضروري، ويدخل إلى جانب إنتاج يهيمن عليه العلم. ومن ثم يصبح زمن العمل ومقدار العمل المبدول كمتناس لقمة البضائع المنتجة مسألة لا لزوم لها، وهنا يتلاشى أسر المادة الذي تفرضه ندرة الوسائل المتاحة وقصر العمل خلال الصيرورة البشرية. لقد اخترقت الذات الاجتماعية كأنها: الطبيعة المحروضة في العمل، «لأننا» وتملكتها ضمن شروط الإنتاج، فعل «الأننا المطلق». في إطار نظرية العلم المحولة مادياً لفهمه المترجم حسب سان سيمون يوجد موقع مشكوك فيه من المبادئ الأساسية لت نقد الاقتصاد السياسي لا نعر له على أثر في البحوث المعاصرة من رأس المال:

«بالقدر... الذي تطور فيه الصناعة الكبرى يصبح تحقيق الغنى

(١) وهكذا نتعرض وسيلة العمل إلى تحولات متعددة وأخرها يتسلل في الآلة أو التسن الأوتوماتيكي للآلية (تسن الآلية: الأوتوماتيكية هي أكثر الأشكال المتكاملة والتنظيفة لذاتها وبحول الآلية إلى تسن) وتوضع في الحركة من خلال الآلة Automal أو القدرة المحركة التي تتحرك ذاتياً. المصدر السابق ص ٥٨٤. ماركس يرى في التفاهيم الأرسطية متبافاً للآلة. وهو يرى أن انطلاق قوى الإنتاج تحقق في هذا المقياس بعد، أن أصبحت العلوم بواسطة استحداثها التقنية قوة الإنتاج الأولى: بشكل مباشرة من العلم تحليل واستخدام القوانين الميكانيكية والكيميائية وهي تمكن الآلة أن تنجز العمل الذي كان التعامل قد أنجزه من قبل. يدخل تطور الآلية عن هذا الطريق حالما تكون الصناعة الكبرى قد وصلت إلى المرحلة الأعلى، وعندما تكون العلوم قد أصبحت أسيرة لخدمة رأس المال (المصدر السابق ص ٥٩١) يتحدث ماركس هنا عن تحول سيروية الإنتاج من سيروية العمل البسيطة إلى سيروية علمية تخضع قوى الطبيعة لخدمتها وتضع هذه القوى في خدمة الحاجات البشرية» (المصدر السابق ص ٥٨٨).

الفعلي أقل ارتباطاً بزمن العمل ومقدار العمل المبذول، من ارتباطه بسلطة الوسطاء الذين يتحركون إيان زمن العمل والذين لم يعد تأثيرهم القوي يرتبط بأية علاقة مع زمن العمل المباشر الذي يتفق في الإنتاج، وإنما أصبح الأمر يتعلق بالحالة العامة للعلم وبتقدم التقنية وبالتالي تطبيق هذا العلم في الإنتاج (يرتبط تطور هذا العلم ولا سيما علم الطبيعة ومعه بقية العلوم بعلاقة لا ننقص عراها مع تطور الإنتاج المادي) فالزراعة مثلاً تصبح مجرد استخدام لعلم تحول الطاقة المادي وكيفية تنظيمه في أحسن السبل بالنسبة إلى الجسم الاجتماعي كله. والغنى الفعلي يتجلى بأوضح صورته بما تكشفه الصناعة الكبرى في سوء العلاقة الهائل ما بين زمن العمل المبذول وبين إنتاجه كما يتجلى ذلك في اختلال العلاقة النوعي ما بين العمل المختزل إلى تجريد محض وبين سلطة سيرورة الإنتاج التي تراقب العمل. لم يعد العمل كما كان متضمناً في سيرورة الإنتاج عندما يتصرف الإنسان من حيث أنه حارس ومنظم لسيرورة الإنتاج ذاتها. (ما يصح على الآلية Maschinerie يصح كذلك على التفاعليات البشرية وعلى تطور التواصل الإنساني) لم يعد العامل عنصراً طبيعياً معدلاً كأداة وصل بين الموضوع وبين ذاته، وإنما سيرورة الطبيعة التي نحولها إلى ما هو صناعي يدخلها كوسيلة بينه وبين الطبيعة غير العضوية التي يهيمن عليها. وهو يصبح ثانوياً إلى جانب سيرورة الإنتاج بدلاً من أن يكون وسيطها الأساسي. في هذا التحول لا يصبح العمل المباشر الذي يقوم به الإنسان ذاته ولا الزمن الذي يعمل خلاله، وإنما تملك قوته الإنتاجية العامة الخاصة به، تفهمه للطبيعة والسيطرة عليها من خلال وجوده كجسد اجتماعي وبكلمة واحدة تطور الفرد الاجتماعي الذي يتبدى كدهامة أساسية كبرى للإنتاج والغنى...

وبذلك ينهار الإنتاج القائم على القيمة التبادلية. أما سيرورة الإنتاج المادية المباشرة فتأخذ شكل اتباع الحاجة والتعارض دونما لبس.

وانتطور الحر للفرديات لا يعود إلى اختزال زمن العمل الضروري وجعله عملاً فائضاً، وإنما إلى اختزال العمل الضروري للمجتمع إلى الحد الأدنى الذي يماثل التأهيل العلمي والفني للأفراد من خلال الزمن الذي أصبح حراً لتجميع ومن خلال الوسائل المتاحة»^(١)

هذا التصور الذي تتحول فيه سبرورة العمل إلى سبرورة علم يمكن لها أن تضع تحرك طاقة الإنسان بواسطة الطبيعة تحت سيطرة نوع بشري متحرر إجمالاً من العمل الضروري، يعنيها من وجهة نظر منهجية. فعلم الإنسان الذي يمكن أن يتطور ضمن هذه الفكرة يجب أن يشكل تاريخ النوع كتركيب من خلال العمل الاجتماعي، و فقط من خلال العمل. وهذا ما كان يجعل خيال ماركس الشاب بمثابة حقيقة: ذلك أن علم الطبيعة وعلم الإنسان يتبادلان التنظيم بين بعضهما البعض. فمن جهة تصبح علمنة الإنتاج التي بنظر إليها كحركة تنتج هوية ذات عارفة بالسيرورة الاجتماعية وموجهة لها. وإلى هذا الحد يكون علم الإنسان ملحقاً بعلم الطبيعة. ومن جهة ثانية تُدرك علوم الطبيعة من صميم وظيفتها في سيرورة الإنتاج الذاتي للنوع من حيث أنه الانكشاف الظاهر للقوى الجوهرية الإنسانية: وإلى هذا الحد يمكن أن يكون علم الطبيعة ملحقاً بعلم الإنسان بمعنى برغماتية متعينة ترسندنتالياً، لكنه لا يضع هذه المهمة تحت المساءلة من منطلق النقد المعرفي. وهو يفهم نفسه في التشابه مع علوم الطبيعة كمعرفة إنتاج ويغطي بذلك بعد التأمل الذاتي الذي يجب أن يتحرك ضمن مجانه.

تلك المحاججة التي تقتضي أثرها ونبي عليها رأينا لا تتجاوز في إنجازها مرحلة «المخطط الخام»، وهي نمطية فقط بالنسبة إلى ذلك الأساس الفلسفي - الإنتاج «كفعل» يقوم به نوع يؤسس ذاته، يقوم على

(١) المبادئ الأساسية، ١٩٦٢ وما بعده.

النقد الماركسي لهيجل، وغير نمطية بالنسبة إلى نظرية المجتمع ذاتها التي يملك فيها ماركس هيجل المنقود مادياً إلى أبعد مدى. وحتى في المبادئ الأساسية يوجد الموقف الرسمي الذي يرى أن تحول Transformation العلم إلى الآلية لا يمكن أن يعني تحرير الوعي لذات جماعية تعي ذاتها ونسيطر على تملك سيرورة الإنتاج المسيطرة كنتيجة. وطبقاً لمصيفة الأخرى يتحقق التكون الذاتي للنوع ليس فقط في علاقة الفعل الأدائي للإنسان مقابل الطبيعة، وإنما في بعد علاقات السلطة التي ترسخ تفاعلات الناس فيما بينهم. ماركس يميز تماماً التحكم الواعي ذاتياً لسيرورة الحياة الاجتماعية من خلال المنتجين المتحدين عن توجيه سيرورة الإنتاج الأوتوماتيكي المموضع مثابله الأفراد. في إحدى الحالات يتصرف العمال إزاء بعضهم البعض كموحدين، وفي حالة أخرى يكونون مجرد موحدين اذلك أن العمل بمجموعه ككلية لا يكون فعل العامل المنفرد، وكذلك لا يكون العمال المختلفين مع بعضهم إلا في المدى الذي يكونون فيه موحدين، ولا يتصرفون إزاء بعضهم البعض على أنهم موحدون^(١).

إذا أخذ التقدم العلمي التقني لثاته فلن بقود إلى نظرية الطبيعة. في سيرورة المجتمع بتناميها الطبيعي من النوع الذي يمكن أن ينشج عنه تحكم واعي ذاتياً:

«يتجلى هذا العمل في تركيبه (في إنتاج معلمن) كأنه يخدم إلى حد كبير إرادة غريبة وعقلاً غريباً يسلس القيادة له، في حين تكون وحدته الروحية خارجة، كما هو ملحق في وحدته المادية بالوحدة الموضوعانية للآلية Maschinerie. ورأس المال الثابت الذي هو كمارد حي يوضع الفكرة العلمية، وهو في الحقيقة بمثابة الخلاصة، لا يمكن أن يتصرف

(١) المبادئ الأساسية، ص ٣٧٤.

إطلاقاً كأداة بالنسبة إلى العامل الفرد الذي يوجد كانهضباط حي ومفرد أو ملحق حي إزاءه»^(١)

ليس الإطار المؤسساتي الذي يتحصن ضد مرحلة جديدة واجبة من التأمل من خلال تقدم العلم القائم بقوة إنتاج، هو نتيجة مباشرة لسيرورة العمل، وبالتالي فعلينا أن ندركه كشكل من الحياة متطلب وجاهز للتجريد - في الاستخدام اللغوي الفينومينولوجي اليبجلي. كهيئة للوعي الظاهر. وهذه الهيئة لا تمثل مباشرة مرحلة التطور التقني وإنما علاقة سلطة اجتماعية، أي بمعنى سلطة طبقة اجتماعية على غيرها. على أن علاقة القوة تعبر عن نفسها في الغالب في شكل سياسي. وتتميز الرأسمالية بالمقابل من خلال أن علاقة الطبقات تتعين بالشكل القانوني الخاص لتعاقد العمل الحر اقتصادياً. ما دام أسنوب الإنتاج هذا ذاتاً فلا يمكن أن تؤدي العملية المتقدمة للإنتاج إلى تحرير الذات الراحية لذاتها العارفة بضرورة الحياة الاجتماعية والمنظمة لها. فقط يجب من خلال ذلك تقوية «التناقض السائر في طريق السيرورة» لأساليب الإنتاج تلك.

«من جهة ما ينفخ (رأس المال) الحياة في كل قوى العلم والطبيعة، وفي قوى التركيب الاجتماعي، كما في قوى التواصل الاجتماعي، كي يجعل خلق الغنى مستقلاً (نسبياً) عن زمن العمل المبذول فيه. ومن الجهة الثانية يريد أن يقيس هذه القوى الاجتماعية العملاقة المخلوقة هكذا على زمن الفعل وأن بأسرها ضمن الحدود المبتغاة لكي يستحوذ على القيمة المنجزة كقيمة»^(٢)

الصياغتان اللتان نتيجتهما تجعلان هذا الموقف غير المحسوم بادياً للعبان، والذي يتأسس في المنطلق النظري ذاته. ماركس يأخذ مفهوم نسق

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩٣.

العمل الاجتماعي الذي يشتمل على عناصر أكثر مما هي معنونة في تصور النوع الذي ينتج ذاتياً، وذلك من أجل تحليل تطور تشكيلات المجتمع الانتصادية. التكون الذاتي من خلال العمل الاجتماعي صار يدرك على المستوى المقولاني على أنه سيروية إنتاج؛ وفعل أداتي، العمل بمعنى الفاعلية الإنتاجية صار يحدد البعد الذي يتحرك فيه تاريخ الطبيعة. ماركس بالمقابل وعلى مستوى استقصاءاته المادية صار يضع في حساباته بصورة دائمة التبراكسيس الاجتماعي الذي يشمل العمل والتفاعل: السيرورات الخاصة بتاريخ الطبيعة أصبحت متوسطة من خلال الفاعلية المنتجة للفرد ومن خلال تنظيم تواصلها فيما بينها. وهذا التواصل موجود ضمن معايير تقرر بقوة المؤسسات الكيفية التي توزع فيها على الأعضاء كل من المكافآت، التعويضات، الالتزامات والتبعات المتعلقة بالتدبير الاجتماعي كله. الوسط الذي تُنظم فيها علاقات الذرات والفئات معيارياً إنما هو الإرث الثقافي الذي يبني علاقة التواصل اللغوي، والتي تُفسر فيها الذات الطبيعة كما تفسر نفسها في بيئتها الخاصة.

في الوقت الذي يناظر فيه الفعل الأداتي قسر الطبيعة الخارجية، وفي الوقت الذي تعين فيه حالة قوى الإنتاج مقياس التحكم التثني بقوى الطبيعة، في هذا الوقت ينشأ تناظر ما بين الفعل الأداتي وقمع الطبيعة الخاصة: فالإطار المؤسساتي يعين مقياس القمع من خلال القوة المتنامية طبعاً للتعبية الاجتماعية وللسيطرة السياسية. وتحرير المجتمع من قوة الطبيعة الخارجية يعود الفضل فيه إلى سيرورات العمل وتحديداً إلى إنتاج معرفة قابلة للاستغلال نقياً (بما في ذلك دَنحول علوم الطبيعة إلى القوة الآلية)؛ التحرر من قسر الطبيعة الداخلية ينجح بمقدار استبدال المؤسسات التي تملك القوة من خلال تنظيم التواصل الاجتماعي، الذي يرتبط بمفرده بالتواصل الخالي من السيطرة. وهذا لا يحدث مباشرة من خلال الفاعلية الإنتاجية وإنما من خلال الفاعلية

الثورية لتطبيقات المكافحة (بما في ذلك الفاعلية التقديرية للعلوم التأملية). إذا أخذت المقولتان عن البراكسيس الاجتماعي فإنهما تمكنا مما سماه ماركس فعل الإنتاج الذاتي للنوع مفسراً هيجل. وهو يرى هذه العلاقة منتجة في نسق العمل الاجتماعي؛ ومن هنا يتجلى له الإنتاج كحركة يظهر فيها كل من الفعل الأداتي والإطار المؤسساتاني، وتحدثاً «الفاعلية المنتجة» وعلاقات الإنتاج كحظتين مختلفتين لسيرورة واحدة^(١).

(١) في مقدمة نقد الاقتصاد السياسي لعام ١٨٥٧ التي نثر فيها على الإشارات القليلة ولكن الإضافية لمنهج الاقتصاد السياسي، يحدد موضوع خط اختزال البراكسيس الاجتماعي إلى واحدة من الحظتين اثنتين أي العمل (نقد الاقتصاد السياسي) يطلق ماركس من أن العمل يأخذ دائماً شكل العمل الاجتماعي. والذات المفردة التي تحول مادة طبيعية أي نموذج الفعل الأداتي، إنما هي تجريد العمل الذي يربط تسقياً كماتون إنجازات عمل مختلفة بإطار التفصيل: «نقطة الانطلاق هي طبيعة الحال الأفراد المتجهون في المجتمع، وبالتالي إنتاج الأفراد المتعين اجتماعياً. فالصيد انفرادي والفردون وكذلك صيد السمك حيث يبدأ بهما كل من آدم سميت وريكاندور ينميان إلى التصورات الخالية من الخيال لرويسونات القرن الثامن عشر... (في مكان آخر ص ٢٣). بالمقابل يمكن لكل إنتاج اجتماعي أن يترك حسب نموذج الفعل الأداتي. العمل ينسج بين الدافع وبين إرضاء الدافع ويتوسط سيرورة تحول المادة التي تحقق على المستوى الحيواني كنبادل غير متوسط للعضوية وللمحيطها. وإعادة إنتاج المجتمع تعاد بالكامل هذه السيرورة الذاتية التي تنتج بها المتوسعات ويتم تملكها. إلا أن الإنتاج والتملك يجري توسطهما على هذا المستوى من خلال توزيع وتبادل البضائع. في الإنتاج يملك أعضاء المجتمع (يتزوجون - يشكلون) المنتج الطبيعي للثقافات البشرية. التوزيع يحدد العلاقة التي يشترك بها الفرد في المتوجات: التبادل يؤمن له المتوجات الخاصة التي يريد بها تحويل التخصيب المفكر من خلال التوزيع. وأخيراً في التوزيع نصبح المتوجات موضوعات المنفعة وتمتلك الأفراد. (المصدر السابق ص ٢٤٢). وهكذا يبدو الإنتاج كمنفعة انطلاق، الاستهلاك كإنتاج نهائي. أما التوزيع والتبادل فهوجذان في الاستصاف. ويمكن فهم هذه السيرورة الكاملة لثقافة ضمن وجهة نظر الإنتاج. تأمين المواد الغذائية، الإنتاج، حفظ الحياة. إعادة الإنتاج كلها تمثل وجهين لحدث واحد، الاستهلاك كضرورة حياتية، كحاجة إنما هو ذاته لحظة داخلية للفاعلية المنتجة؛ غير أن آخر ما هنالك هو نقطة انطلاق التحقق ولحظة السيطرة، الفعل الذي تتم فيه السيرورة الكاملة من جديد. الفرد ينتج موضوعاً ما يعود إليه ثانية من-

= خلال استهلاكه من حيث أنه فرد منتج يعيد إنتاج ذاته. فالاستهلاك بنجلى على أنه لحظة من لحظات الإنتاج. (المصدر السابق ص ٢٤٩). الإنتاج هو الشكل المحدد لإعادة الإنتاج الذي يميز سيرة تحول المادة للإنسان : وهذا ينتج من منظور يشارك الإنسان ومن أدنى كجوهر قبيحي.

يرى ماركس أن تملك المنتجات بتدرج اجتماعي في الإنتاج الاجتماعي، والتوزيع يحدد من خلال قوانين اجتماعية، نصيب المنتج في نتيجة الإنتاج الاجتماعي. وهذه القوانين التي تبت الحصص تأخذ بصورة مباشرة شكل حقوق الملكية : لكن إنتاج إنما هو تملك الطبيعة من جوانب الفرد وذلك ضمن وتوسط شكل اجتماعي محدد. وبهذا المعنى فإنه من السخف أن نقول بأن الملكية (التملك) إنما هي كشرط للإنتاج... أن نقول لا يمكن الحديث عن إنتاج عندما لا يوجد شكل من الملكية، لا يعني سوى الهذو. تمثل علاقات الملكية التي يرتبط بها التوزيع، الأساس بالنسبة إلى تنظيم الدامل الاجتماعي، في علاقة التوزيع وصولاً إلى مجال الإنتاج نستطيع أن ندرك علاقة الإطار المؤسسي وصولاً إلى الفعل. الأتاني لهاتين النقطتين أثبتن لم يفصلهما ماركس بشكل كاف في مفهوم البراكيس بالجواب على هذا السؤال، هل يوجد التوزيع كيان قائم بذاته إلى جانب وخارج الإنتاج؟ لحسم الأمر فسنأ عبر علاقة التفاعل والعمل.

الجواب المباشر موجود تحت العلب : في الحقيقة يتعلق توزيع الدخل بتوزيع الموانع في نسق العمل الاجتماعي، المتغير المستقل يمثل وظيفة في سيرة الإنتاج- الفرد الذي يشارك في الإنتاج في شكل العمل المأجور يشارك بشكل أجر العمل في المنتجات، أي في نتائج الإنتاج. وتنظيم التوزيع يحدد بصورة كاملة من خلال تنظيم الإنتاج (المصدر السابق، ص ٢٥٠). يرتبط بتنظيم الإنتاج فقط بتوزيع أدوات الإنتاج وهذا يعني بتوزيع أعضاء المجتمع ضمن أشكال الإنتاج المختلفة (تصنيف الأفراد ضمن علاقات إنتاج محددة) (المصدر السابق ص ٢٥٢). علاقات الإنتاج هي التنظيم الفعال للأعباء والتمويضات في مجال الإنتاج ذاته. والتوزيع هو لذلك كما نذكر دائماً يتعلق بالإطار المؤسسي أي بنظام الملكية وليس بشكل الإنتاج. وماركس لا ينفذ الإنتاج ككعبة مستقلة إلا من خلال مخرج اصطلاحي. إذا نظرنا إلى الإنتاج بصرف النظر عن هذا التوزيع المتضمن فيه فهو ليس سوى تجريد فارغ، بينما العكس فإن توزيع المنتج معنى من ذاته مع هذا التوزيع الذي يكون لحظة الإنتاج بداية. (المصدر السابق ص ٢٥٢). يمكن إدراك مفهوم الإنتاج بمعناه الواسع ذلك أن علاقات الإنتاج تكون مضمنة فيه. وهذا يعني ماركس الإمكانية بأن يصير على أن الإنتاج يأتي أيضاً بالإطار المؤسسي الذي ينتج فيه :-

ومن أجل تكون تاريخ النوع ومن أجل السؤال عن تعليله المرتبط بالنقد المعرفي يجب أن يأخذ التوسيع الصامت لنسق المرجعية الذي يتناول العمل والتفاعل ضمن البراكسيس الاجتماعي، أهمية حاسمة عندما لا يُخضع الإطار المؤسسي أعضاء المجتمع كلهم إلى أشكال القمع ذاتها. وعلى أساس الإنتاج الذي ينتج بضائع تتجاوز الحاجة الضرورية تنشأ مشكلة التوزيع للإنتاج الزائد المُعَالَج. هذه المشكلة تُحل عن طريق تكون طبقات اجتماعية تتشارك بمقاييس مختلف أعباء الإنتاج والتعويضات الاجتماعية. تفقد الذات الاجتماعية وحدتها مع انقسام

= «أية علاقة يحلها هذا التوزيع الذي يحدد الإنتاج ذاته بالنسبة إليه، يبقى في الحقيقة سؤالاً يقع ضمن الإنتاج ذاته». (المصدر السابق ص ٢٤١). إذا أخذت المسألة بحذافيرها فإن هذا يعني فقط أن تغيرات الإطار المؤسسي مرتبطة بإطلاق قوى الإنتاج، وعلى العكس من ذلك فإن تطور سيورة الإنتاج توقف على علاقات الإنتاج: «عندما يقال بأن الإنتاج يجب أن يتطور من توزيع أكد أدونت الإنتاج لأن التوزيع بهذا المعنى منبثق على الإنتاج، ويكون شرطه فإنه بالإمكان الإجابة على ذلك بأن الإنتاج له شروطه التي تشكل لحظاته ذاتها. وهذه يجب أن تنبثق من البداية الأولى على أنها ذات نشاء طبيعي». (المصدر السابق ص ٢٥٢). وأثناء ذلك لم ينبع عن ذهن ماركس الكيفيات الطبيعية للتفاعل الاجتماعي مثل الجنس، العمر وعلاقات القرابة. فمن خلال سيورة الإنتاج ذاتها تتحول هذه الشروط من طبيعية إلى شروط تاريخية؛ وعندما تتجلى بالنسبة إلى مرحلة ما كشرط طبيعي للإنتاج فإنها كانت بالنسبة إلى شروط أخرى نتيجتها التاريخية. وهي تتغير بصورة دائمة ضمن الإنتاج ذاته». (المصدر السابق ص ٢٤٢).

لا تستطيع المحاولات التحديدية التي تضع كل لحظات البراكسيس الاجتماعي تحت مفهوم الإنتاج، أن تخفي بأن ماركس يضع وزناً بالغا للشروط الاجتماعية للإنتاج التي لا تعود مباشرة إلى مادة العمل، أداة العمل، طاقة العمل. والتنظيم إلى عناصر سيورة العمل ذاتها.

يريد ماركس أن يتناول الإطار المفوضي لأسباب وجيهة؛ ذلك أن الحقائق ما قبل الاقتصادية لا يمكن أن يكون لها شأن بالنسبة إلى ميكانيكة التطور الخاص بتاريخ النوع. غير أن ذلك التوزيع المتضمن في الإنتاج وبالتالي علاقة القوة المتأسسة التي تثبت توزيع أدوات الإنتاج، يقوم على علاقة تفاعلات متوسطة وبنياً لا يمكن إغفالها هي أجزاء الإنتاج، في الحاجة؛ في فعل أداتي وفي استهلاك مباشر ضد كل التماثلات المحددة.

النسق الاجتماعي إلى طبقات تُخلق بصورة دائمة من خلال الإطار المؤسساتي. «عندما ننظر إلى المجتمع كذات وحيدة، معنى ذلك أن نظرنا إليه خاطئة مضاربة»^(١).

ما دمنا ننظر إلى التكون الذاتي للنوع من خلال العمل وحده بالنظر إلى قوة التحكم بسيرورات الطبيعة التي تراكم ذاتها في قوى الإنتاج، يكون عند ذلك من المعقول أن نتحدث عن الذات الاجتماعية بصيغة المفرد. لأن حائة تطور قوى الإنتاج نحدد نسق العمل الاجتماعي بالجملة. وأعضاء المجتمع يعيشون جميعاً من حيث المبدأ في مستوى واحد بالنسبة إلى السيطرة على الطبيعة، الذي هو معطى في كل مرة مع المعرفة التقنية المتاحة، ومادامت هوية مجتمع ما تتكون على هذه الحالة من التقدم العلمي التقني، لا بد أن تدرر المسألة حول الوعي الذاتي للذات الاجتماعية. غير أن سيرورة تكون النوع لا تنطبق كما نرى الآن مع نشوء هذه الذات الخاصة بالتقدم التقني العلمي. أكثر من ذلك يترافق مع فعل الإنتاج الذاتي هذا، الذي أدركه ماركس كفعل مادي، سيرورة تكون تكون منسطة من خلال تفاعل ذوات الطبقات سواء أكانت هذه الطبقات مندمجة قسرياً أو متنافسة عنياً فيما بينها.

في الوقت الذي يتجلى فيه تكون النوع في بُعد العمل خطياً كسيرورة إنتاج وتشكل طبقات، يتجلى هذا التكون في بعد صراع الطبقات الاجتماعية كسيرورة للقمع والتحرر الذاتي. وفي كلا البعدين تتميز خصائص كل مرحلة من مراحل التطور من خلال إلغاء القسراً من خلال التحرر من فسر الطبيعة الخارجي في البعد الأول، ومن قمع الطبيعة الخاصة في البعد الآخر. والتجديدات المرحلية تخط طريق التقدم العلمي التقني، تلك التجديدات التي تُبنى من خلالها خطوة

(١) نحو نقد الاقتصاد السياسي، ص ٢٤٩.

خطوة دائرة وظائف الفعل الأداتي على مستوى الآلات. ويتحدد بذلك كقيمة حدية لهذا التطور: تنظيم المجتمع ذاته كتتنظيم أوتوماتيكي، والتقنيات الجديدة لا تعين بالتالي طريق سيرورة التكون الاجتماعية، وإنما تحدد مراحل التأمل التي تتحلل من خلالها دوغمائية أشكال السيطرة المتجاورة وأشكال الإيديولوجيات، أما ضغط الإطار المؤسساني فيصعد في حين يكشف الفعل التواصلي من حيث أنه تواصلي. ما يُستبق يكون بذلك هدف هذه الحركة: تنظيم المجتمع على الأساس الحصري لنقاش السيطرة. إن إغناء المعرفة القابلة للاستغلال تقنياً، التي تقود في جو العمل الضروري اجتماعياً إلى الاستغناء الكامل عن الإنسان من قبل الآلة، يماثل هنا التأمل الذاتي للوعي الظاهر وصولاً إلى النقطة التي يكون قد تحرر فيها وعي ذاتي للنوع وارتفع إلى مستوى النقد، من العماء الإيديولوجي إجمالاً. هذان الشكلان من التطور لا يجتمعان؛ إذ يوجد ارتباط متبادل حافو ماركس أن يدركه عبثاً في ديكالكتيك قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج: عبثاً لأن مغزى هذا الديالكتيك يجب أن يبقى مبهماً ما دام المفهوم المادي للتركيب بين الإنسان والطبيعة مقتصرًا على الإطار المقلاتي للإنتاج.

عندما ينبغي أن توحد فكرة التكون الذاتي للنوع البشري الخاص بتاريخ الطبيعة بجانبها: الإنتاج الذاتي من خلال الفاعلية المنتجة والتكون من خلال الفاعلية النقدية الثورية، عند ذلك يجب أن يأخذ مفهوم التركيب بعداً ثانياً. ومن هنا فإن هذا التوحيد البارح بين كانت وفشتة لن يكفي إلى ما لا نهاية.

بتوسط التركيب من خلال العمل بين الذات الاجتماعية وبين الطبيعة الخارجية كما مع موضوعها. غير أن سيرورة التوسط هذه تتشابك مع تركيب ما من خلال صراع، على أن هذا التركيب يتوسط من جانبه ذاتين جزئيتين اجتماعيتين تحولان بعضهما البعض إلى موضوع،

وتحديداً إلى طبقات اجتماعية. في كلتا سيرورتى التوسط نكون المعرفة، تركيب مادة التجربة إضافة إلى أشكال الروح مجرد لحظة: هناك يتم تفسير الواقعة تحت وجهات نظر تقنية، وهنا تحت وجهات نظر عملية. والتركيب من خلال العمل ينتج علاقة بين الذات والموضوع نظرية تقنية تصبح مع الصراع نظرية عملية. هناك تكون معرفة إنتاج وهنا معرفة تأمل. والنموذج الوحيد الذي يقدم نفسه من أجل مثل هذا التركيب يوجد لدى هيجل. والمسألة تدور حول ديالكتيك الأخلاق الذي أطلقه هيجل في أعمال الشباب اللاهوتية، وفي الكتابات السياسية العائدة إلى مرحلة فرانكفورت، وأخيراً في فلسفة الروح إبان وجوده في ينا، إلا أنه لم يحولها إلى منظومة متكاملة^(١).

يطلق هيجل الديالكتيك الأخلاقي في إحدى شذراته حول روح المسيحية واضعاً نصب عينيه مثل العقوبة التي تصيب من يدمر كلية أخلاقية. والمجرم الذي يلغى تكامل تواصل حر وبالتالي تكامل تحقيق مصالح متبادل، من حيث أنه كفرد يضع نفسه في موقع الكلية، هو ذاته يدفع إلى الأمام بسيرة قدر يرتد إليه. والصراع المحتوم بين الأطراف المتخاصمة وروح العدا، مقابل الآخر المقصوع والذي أصابه الاذى كل ذلك يظهر إلى العيان التكاملية المفقودة والتواء الزائل. على أن المجرم يواجه بالقوة النافية للحياة التي زالت. وهو يعرف ذنبه عن هذا الطريق. وعلى المذنب أن يتحمل من جراء قوة الحياة المعزولة والمفموعة والتي حرصها هو إلى أن يختبر الاغتراب عن ذاته في قمع النقصى الغريب لحياته الخاصة، وفي الإعراض عن الذات الغريبة. في مسببة القدر هذه

(١) يمكن العودة إلى العمل الاحصالي من أجل كارل لوفيت: العمل والتفاعل. ملاحظات حول فلسفة الروح الهيجلية في بنا في: التاريخ والطبيعة شتوتغارت ١٩٦٨ وأخيراً كلمة هامبراس الختامية حول الأعمال السياسية لهيجل، فرانكفورت ١٩٦٦ ص ٢٤٢ وما بعدها.

تفعل فعلها سلطة الحياة المقموعة، التي لا يمكن التصالح معها إلا عندما ينصاعد الحنين نحو ما هو مفقود وذلك من صميم تجربة نفي الحياة المنتسمة، وأن يضطر إلى أن يماثل ما قد أنكر منه في الوجود الغريب المحارب. عند ذلك يتعرف كلا الجانبين موقفهما المتصلب ضد بعضهما البعض كنتيجة للإنفكاك والتخلص من تجريد علاقة حياتهما المشتركة في هذه العلاقة أي العلاقة الحوارية لتعرف الذات في الآخر يختبر الاثنان الأساس المشترك لوجودهما.

لقد كان من الممكن لماركس أن يستخدم هذا النموذج ويؤسس هذا التملك المختل التناسب للإنتاج الزائد والذي يمكن أن ينتج عنه التناقض الطبقي كجناية. تتحقق سببية القدر المعاقبة في القوى المسيطرة كصراع طبقات يصب في الثورات. والقوة الثورية تصالح الأحزاب المنتسمة من حيث أنها تلغي الاغتراب الحاصل للتناقض الطبقي من خلال قمع الأخلاق الفطرية. هيكل ذاته طور في عمله حول دستور مجلس البلدية وفي شذرة المقدمة لنص دستور دياكتيك الأخلاق إزاء الأوضاع السياسية لولاية «فورتمبيرغ» ولإمبراطورية الألمانية القديمة. إن وضعيه (1- Positivität) الحياة السياسية المتصلبة تعكس تمزق الكلية الأخلاقية: كما أن التحول الذي حصل إنما هو استجابة الحياة المقموعة، تلك الاستجابة التي تمثل لقاء القوى المسيطرة مع سببية القدر.

ماركس يدرك بطبيعة الحال الكلية الأخلاقية كمجتمع ينتج فيه الناس لكي يعيدوا إنتاج حياتهم من خلال تملك الطبيعة الخارجية. الأخلاقية (Sittlichkeit) إنما هي إطار مؤسساني مصنوع من الإرث الثقافي، غير أنه إطار من أجل سيورورات الإنتاج. ودياكتيك الأخلاق الذي يتحقق على قاعدة العمل الاجتماعي يتناوله ماركس كقانون حركة لصراع محدد بين أطراف معينة. الصراع يدرر بصورة مستمرة حول تنظيم تملك المواد

المنتجة اجتماعياً، في الوقت الذي تتعين فيه القوى المتصارعة من خلال موقعها في سيرورة الإنتاج وتحديداً كطبقات. ديالكتيك الأخلاق كحركة التناقض الطبقي يرتبط بنظور نسق العمل الاجتماعي. أما تجاوز التجريد، وتحديد التصالح الثوري النقدي للأطراف المغتربة لا ينجح نسبياً إلا بنظور قوى الإنتاج. والإطار المؤسساتي يأخذ قسراً الطبيعة الخارجية الذي يعبر عن نفسه في درجة التحكم بالطبيعة وفي مقياس العمل الضروري اجتماعياً وفي العلاقة مع البدائل الموضوعية تحت التصرف للمتطلبات المتطورة اجتماعياً، في ذاته وبترجمه من خلال قمع رغبات الدافع إلى تسر الطبيعة الداخلية، وبالتالي إلى قسرها المعياري الاجتماعية. بتأثر التدمير النسبي للعلاقات الأخلاقية لذلك بداية على الفرق ما بين الدرجة الفعلية للقمع المطلوب مؤسسياً وبين درجة القمع الضروري في حالة معطاة لقوى الإنتاج. هذا الفرق إنما هو مقياس بالنسبة إلى السيطرة التي هي ثانوية موضوعياً. وأولئك الذين يؤمنون مثل هذه السيطرة ويدافعون ضد هذا النوع من مواقع السيطرة، إنما هم الذين يضعون سبباً القدر في مجال الحركة ويقسمون المجتمع إلى طبقات ويتمعون مصالح مشروعة، يحرضون ودود أفعال الحياة المقمرة ويلبسون في النهاية مصيرهم العادل في الثورة. وسوف تضطرهم الطبقة الثورية إلى أن يتعرفوا أنفسهم فيها وأن يتجاوزوا من خلال ذلك اغتراب وجود الطبقتين الاثنين. ما دام قسراً الطبيعة الخارجية مستمراً في هيئة النقص الاقتصادي فإن كل طبقة ثورية مدعوة بعد انتصارها، من جانبها إلى الظلم وبالتالي إلى تأسيس سيطرة طبقة جديدة. لهذا يجب على ديالكتيك الأخلاق أن بعيد ذاته إلى أن تُلغى الهيمنة المادية نقياً التي تجثم على إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية والتي تمثل اللبنة الثوراتية للعمل الضروري.

ومع ذلك لن يصل ديالكتيك الأخلاق ألياً إلى الاستفراغ؛ وإن كانت

الدعوة التي ستقبله في عالم الحركة ستأخذ كيفية أخرى: ولن تتحرك بعد ذلك بالحاجة وإنما بالإرضاء المازوخي للسيطرة التي نحاصر التدرجين الممكن موضوعياً للصراع حول الوجود، كما تمنع بالتفاعل المتحرر من القسر على أساس التواصل الخالي من السيطرة. هذه السيطرة المعادة الإنتاج فقط من أجل ذاتها تمنع تغير حالة تجمع تاريخ الطبيعة، كما تمنع الانتقال إلى التاريخ المنحرر من ديالكتيك الأخلاق الذي يمكن أن يتحرك على قاعدة إنتاج معفى من العمل البشري في وسط Medium الحوار الثاني.

ديالكتيك التناقض الطبقي هو حركة التأمل وهو شيء يختلف عن التركيب من خلال العمل الاجتماعي. لأن العلاقة الثانية للتوحيد المتكامل للذوات المتناقضة، الأخلاقية المعاد إنتاجها إنما هي علاقة المنطق وبراكسيس الحياة في واحد. هذا؟؟ يتجلى في ديالكتيك العلاقة الأخلاقية التي أطلقها هيجل تحت عنوان الصراع حول الاعتراف. وفيه يعاد تكوين قمع وتجديد الموقف الحوارى من حيث أنه تجديد لعلاقة أخلاقية. العلاقات النحوية لتواصل المشوه عن طريق العنف تمارس نوة عملية. بداية تلغي نتيجة الحركة الديالكتيكية العنف وتخلق لا قسرية التعرف الذاتى Sich-Erkennen الحوارى في الآخر، في لغة هيجل الشاب. الحب كمصالحة. ولهذا السبب نحن لا نسمي المشاركة اللاقسرية ذاتها بين الذوات ديالكتيكية، وإنما تاريخ قمعها وإعادة إنتاجها. يوجد تشويه العلاقة الحوارية ضمن مسببة رموز منقسمة وعلاقات م موضوعة وهذا يعني علاقات منزوعة التواصل العام، صالحة من خلف ظهر الذوات وفي الوقت ذاته نحوية وملزمة تجريبياً.

ماركس يحلل شكل المجتمع الذي لم يعد يماسس التناقض الطبقي في هيئة تبعية سياسية مباشرة وفي قوة اجتماعية، وإنما يثبت في مؤسسة تعاقد العمل الحر الذي يعيد للفاعلية المنتجة شكل البضاعة. وشكل

البضاعة هذا هو مظهر موضوعي لأنه يجعل طرفي المعادلة الرأسماليين والعمال المأجورين غير عارفين بموضوع صراعهم، ويحد من تواصلهم. وشكل بضاعة العمل إنما هو إيدبولوجيا لأنه يخفي تجمع علاقة حوارية حرة وفي الوقت ذاته يعبر عنها:

«يمكن غموض شكل البضاعة ببساطة في أنه يعكس للناس الخصائص الاجتماعية لعملهم كخصائص مادية لإنتاج العمل ذاته، كخصائص طبيعة اجتماعية لهذه الأشياء، ولذلك فهو يعكس أيضاً العلاقة الاجتماعية للمنتجين لمجموع العمل كعلاقة اجتماعية للموضوعات موجودة خارجهم. من خلال هذا الخليط تصبح منتجات العمل بضائع. حسباً أشياء فوق حسية أو أشياء اجتماعية. وهكذا يمثل انطباع الضوء لشيء ما على العصب البصري ليس بوصفه منهياً ذاتياً له، وإنما كتشكيل مجسم؟؟ شيء خارج العين. غير أنه أثناء الرؤية يسقط فعلياً ضوء من شيء ما أي من موضوع خارجي على شيء آخر هو العين. إنها علاقة فيزيائية تقوم بين أشياء فيزيائية. بالمقابل لا يستطيع شكل البضاعة وعلاقة القيمة لمنتجات العمل التي تنجسد فيها أن تخلق شيئاً بواسطة طبيعتها الفيزيائية وبواسطة العلاقات الشبكية المنبثقة عنها. إنها فقط العلاقة الاجتماعية المتعينة للناس ذاتهم التي تأخذ بالنسبة إليهم الشكل. انشعبي لعلاقة الأشياء. من أجل أن نجد تماثلاً علينا أن نهرب إلى الأصقاع الضبابية لعالم الأدباء. هنا تتبدى منتجات العقل الإنساني على شكل هياكل تدعمها الحياة الخاصة، مستقلة وترتبط بعلاقة فيما بينها وبين الإنسان. وهكذا ففي عالم البضاعة توجد منتجات البد الإنسانية. هذه أسميها الصنمية التي تلتصق بمنتجات العمل حالماً تنتج كبضائع حيث لا يمكن فصلها عن إنتاج البضائع»^(١).

(١) زامن المال، المجلد الأول ص ٧٧ وما بعد.

وهكذا فإن قمع تواصل مترسخ مؤسساتياً ينتسم المجتمع في ظله إلى طبقات اجتماعية يناسب تصنيف العلاقات الاجتماعية الحقيقية. تتميز الرأسمالية طبقاتاً لماركس من خلال أنها تنزل الإيديولوجيات من سماء شرعيات السيطرة القابلة للإدراك والقوة إلى نسق العمل الاجتماعي. ففي المجتمع البورجوازي الليبرالي تكون شرعية السيطرة مشتقة من شرعية السوق ونحديداً من عدالة التبادل المتكافئ الملازمة لحركة التبادل وهي تتكشف من خلال نقد صسمية البضاعة.

يتبدى في هذا المثل الذي اختاره بسبب مركزيته بالنسبة إلى نظرية المجتمع الماركسية، أن التغيير المدرك للإطار المؤسساتي من حيث أنه حركة التناقض الطبقي إنما هو دياكتيك الوعي الظاهر للطبقات. ونظرية المجتمع التي ندرك التكون الذاتي للنوع ضمن وجهة النظر المزدوجة للتركيب من خلال صراع الطبقات ومن خلال عملها الاجتماعي لا تستطيع لذلك أن تحلل التاريخ الطبيعي للإنتاج إلا في إطار إعادة تكون الوعي الظاهر لهذه الطبقات. ونسق العمل الاجتماعي لا يتطور إلا من خلال علاقة موضوعية مع التناقض الطبقي؛ وبالتالي فإن إطلاق قوى الإنتاج يتشابك مع تاريخ الثورات. غير أن صراع الطبقات هذا والذي ترسب نتائجه في كل مرة في الإطار المؤسساتي لمجتمع ما في صورة هذا المجتمع إنما هو مثل الدياكتيك الأخلاقي المتواصل سيرورة تأمل في جانبه الأعظم، فيه تتكون أشكال الوعي الطبقي، بطبيعة الحال ليس مثالاً في الحركة الذاتية لروح مطلق، وإنما مادياً وعلى أساس تموضعات نمط الطبيعة الخارجية. يطلق ذلك التأمل الذي يصل فيه في كل مرة شكل حياة إلى تجريده ومن خلال ذلك تُضفى عليه الثورية، من خلال القوة المتنامية للتحكم في سيرورات الطبيعة المتموضعة في العمل. إطلاق القوى المنتجة يزيد في كل مرة من اختلال العلاقة بين القمع المطلوب مؤسساتياً وبين القمع الضروري موضوعياً ويجلب من

خلال ذلك إلى الوعي، اللاحقية الموجودة والتمزق المحسوس للملكية الأخلاقية.

ينتج عن الوظيفة المنهجية لنظرية المجتمع مسألتان: فمن جهة تربط علم الإنسان بالتأمل الذاتي للوعي الطبعي الظاهر. ومثل فينومينولوجيا الروح موجهة من تجربة التأمل، تعيد تكون مسار الوعي الظاهر الذي يخط طريقة تطور نسق العمل الاجتماعي. ومن جهة ثانية فإن علم الإنسان هذا بمائل فينومينولوجيا الروح الهيكلية من حيث أنه يعرف ذاته مندمجاً في سيرورة النكون التي يتذكرها. والوعي العارف يجب عليه أن يتوجه ضد ذاته نفسها من منطلق النقد الإيديولوجي. كما أن علوم الطبيعة توسع فقط المعرفة القابلة للاستخدام تقبلاً في الشكل المنهجي، تلك المعرفة التي تمت مراكمتها بصورة ما قبل علمية ضمن الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي. كذلك يوسع علم الإنسان في الشكل المنهجي المعرفة التأملية التي تم توريثها بصورة ما قبل علمية ضمن العلاقة الموضوعية لديالكتيك الأخلاق، التي تجد نفسها فيها. لا يستطيع الوعي العارف أن يمس هيئة التقليد الذي يجد نفسه فيها إلا بالقدر الذي يدرك فيه سيرورة تكون النوع في كل مرة كحركة متوسطة للتناقض الطبقي من خلال سيرورات الإنتاج، ويتعرف ذاته كنتيجة لتاريخ الوعي الطبقي الظاهر ويحرر ذاته من خلال ذلك كوعي ذاتي من المظهر الموضوعي.

العرض الفينومينولوجي للوعي الظاهر الذي استفاد منه هيجل كمدخل إلى العلم يتحول بالنسبة إلى ماركس إلى نسق المرجعية الذي يبقى فيه تحليل تاريخ النوع مشدوداً إليه. وماركس لم يتصور تاريخ النوع الذي يجب أن يدرك مادياً ضمن وجهة النظر المرتبطة بنظرية المعرفة ولكن عندما لا يراكم الجيراكسيس الاجتماعي فقط نجاحات الفعل الأداتي، وإنما ينتج ويتأمل المظهر الموضوعي مع التناقض

الطبيقي، عند ذلك يكون تحليل التاريخ كجزء من هذه السيرة ممكنًا فقط في موقف منكسر فينومينولوجياً - علم الإنسان هو ذاته نقد ويجب أن يبقى كذلك. يمكن للوعي النقدي: بعد أن يكون قد وصل إلى مفهوم التركيب على طريق إعادة تكون الوعي الظاهر أن يأخذ موقفاً يسمح بذلك نظرية المجتمع من الانكسار الخاص. بنظرية المعرفة للتأمل الذاتي الفينومينولوجي، وذلك عندما يمكن أن يتم تناول هذا الوعي وفهمه كتركيب مطلق. وهكذا تبقى نظرية المجتمع ملازمة لإطار الفينومينولوجيا التي تأخذ ضمن الشروط المادية شكل النقد الإيديولوجي.

لو أن ماركس يتأمل الشروط المتهيجة لنظرية المجتمع، كما وضعها هو بنفسه، ولم يصف إليها تنهماً ذاتياً فلسفياً مقصوداً على الإطار العقولاني للإنسان، لكان من غير الممكن حجب الفرق ما بين العلم التجريبي الصارم وبين النقد. لو أن ماركس لم يطرح التفاعل مع العمل تحت عنوان البراكسيس الاجتماعي لأرجع بدلاً من ذلك المفهوم المادي للتركيب إلى إنجازات الفعل الأداني وإلى ترابطات الفعل التواصلية بصورة متساوية، ولما كان من الممكن تعميم فكرة علم الإنسان من خلال التطابق مع علم الطبيعة. هذه الفكرة كان من الممكن أن يشنّها نقد هيجل لنظرية المعرفة الكانتية، ويستحضرها مادياً. وقد غدا واضحاً مع هذه الفكرة بأن نقداً معرفياً أضفيت عليه الراديكالية لا يمكن أن يتحقق في النهاية إلا في صورة إعادة تكون تاريخ النوع؛ وأنه على العكس لا يمكن أن تكون نظرية مجتمع ممكنة إلا كتأمل ذاتي للوعي العارف، وذلك ضمن وجهة نظر تكون ذاتي للنوع في وسط Medium العمل الاجتماعي والصراع الطبقي.

لقد كان من الممكن شرح موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم على هذا الأساس بصورة تفصيلية. الفلسفة متضمنة في العلم كنقد. أما نظرية

المجتمع التي تتطلب التأمل الذاتي لتاريخ النوع فإنها لا تستطيع أن تنفي الفلسفة بهذه البساطة. وإراث الفلسفة كثيراً ما ينتقل إلى الموقف النقدي الإيديولوجي الذي يعين منهج التحليل العلمي ذاته. ولكن خارج النقد لا يبقى للفلسفة أي حق. وبالقدر الذي يكون فيه علم الإنسان تقدماً معرفياً مادياً تأخذ الفلسفة التي جردت نفسها كنظرية معرفة محضة من كل المضامين، طريقتها بصورة غير مباشرة إلى الأسئلة المادية. لكنها كفلسفة يقع العلم الذي أرادت أن تكونه أسير الحكم المدمر للنقد.

لم يطلق ماركس فكرة علم الإنسان هذه؛ بل على العكس دحضها من خلال مساواة النقد مع علم الطبيعة. والعلموية المادية تؤكد من جديد ما حققته المثالية المطلقة: إلغاء نظرية المعرفة لصالح علم كوني تحرر من قيودها، هنا ليس لصالح المعرفة المطلقة وإنما لصالح مادية علمية.

احتاج أوغست كونت بمطلبه الوضعي إلى علم طبيعة لماركس الاجتماعي أن يأخذ القصد الذي اعتقد ماركس أنه نتيج خطاه بالكلمة فقط. الوضعية أدارت ظهورها لنظرية المعرفة التي دفع إلى الأمام كل من هيجل وماركس إلى تجاوزها الذاتي الفلسفي وبذلك تجاوز يعناها ثمن الانتكاسة خلف مرحلة التأمل للنقد الكانتي. لكن باقتفاء أثر التقليد ما قبل النقدي أمسكت الوضعية بنجاح بمهمة منهجية العلوم التي تركت من قبل نظرية المعرفة، والتي اعتقد كل من هيجل وماركس أنهما معنيان منها.

ثانياً: الوضعية، البرغماتية، التاريخية

تشير الوضعية إلى نهاية نظرية المعرفة. بدلاً منها تظهر نظرية العلم. والنسائل من منظور المنطق الترستندنتالي حول شروط المعرفة الممكنة كان يهدف في الوقت ذاته إلى شرح معنى المعرفة إجمالاً. أما الوضعية فتقطع هذا التساؤل؛ الذي أصبح بالنسبة إليها عديم المعنى، من خلال حقيقة العلوم الحديثة. المعرفة تتحدد في أنها متضمنة من خلال إتجاز العلوم. لذلك لا يسكن أن يكون للسؤال الترستندنتالي أي معنى، ولا يمكن أن يُطرح إلا في صبغة سؤال منهجي عن قواعد بناء واختيار النظريات العلمية. ومن المعروف أن كانت كان قد سمح في هذا السياق بقبول مفهوم معياري عن العلم من خلال التفيزياء المعاصرة. ولكن بصرف النظر عن أن هذا الربط يناقض فقد معرفة غير متحفظة، فقد أخذت شكل العلم الحديث كنقطة انطلاق لتكوين موضوعات ممكنة لمعرفة تحليلية سببية. هذا البعد يغيب عن الوضعية، لأنه بالنسبة إليها أن حقيقة العلم الحديث لم يتخل عن السؤال عن معنى المعرفة إجمالاً، وإنما أصدرت حكمها مسبقاً. من المزمك أن الوضعية تعبر عن موقع الفيلسفة بالنسبة إلى العلم لأن، التفهم الذاتي العلموي للعلوم الذي تبنه الوضعية لا يتطابق مع هذه العلوم. في الوقت الذي نرفع فيه الوضعية إيمانها بذاتها إلى حد الدوغمائية، تعود لتحتل الوظيفة المعرقله، بأن تحجب البحث حول التأمل الذاتي الخاص بنظرية المعرفة. ما يوجد فلسفياً في الوضعية ليس سوى تلك اللحظة التي تجعل تحصين العلم ضد الفلسفة أمراً ضرورياً. ولا يكفي أن تمارس المنهجية؛ إذ عليها أن

تؤكد ذاتها كنظرية معرفة أو الأفضل: أن تكون حامياً لإرثها المشروع والموثوق. والرضمية تقوم وتنتار على قاعدة العلموية (Szcintismus)، ذلك أن المغزى من المعرفة يتحدد من خلال ما تحققة العلوم، ولذلك فإنه يمكن أن يشرح بما يكفى على طريقة التحليل المنهجى لأشكال الطرق العلمىة. نظرية المعرفة التى تتعالى على إطار المنهجىة تسقط هى ذاتها فى حكم المبالغة واللامعنى ذلك الذى كانت قد وصفت به الميتافيزيقيا من قبل.

يتجلى استبدال نظرية المعرفة من خلال نظرية العلم فى أن الذات العارفة لم تعد تمثل نسق المرجعية. فمن كانت حتى ماركس تم إدراك ذات المعرفة كوعى، كأنا، كروح وكنوع؛ ولذلك فلقد كان على الدوام إمكان حسم مشكلة صدقية الأقوال بالعودة إلى تركيب ما - كما أن مفهوم التركيب قد تحول مع مفهوم الذات. لقد كان شرح معنى صدقية الأحكام والقضايا ممكناً من خلال الرجوع إلى تكوين الشروط التى لا تقع فى البعد ذاته مثل الوقائع التى تم تقويمها والنطق بها. ولقد أوجب عن السؤال حول شروط المعرفة الممكنة بواسطة تاريخ النسوء العام. كل تاريخ بخبر عن أفعال ومصائر ذات ما، حنى ولو كانت أفعال ومصائر تتكون الذات من خلالها لتصبح ذاتاً. غير أن نظرية العلم تتنازل عن السؤال عن الذات العارفة، فهى تتجه مباشرة إلى العلوم التى تكون معطاة كم منظومات من القضايا وأشكال الطرق، ويمكن أن نقول أيضاً: كمركب من القواعد التى تبنى النظريات وتختبر طبقاً لها. والذوات التى تسير حسب هذه القواعد تخسر أهميتها بالنسبة إلى نظرية معرفة مقتصرة على المنهجية: الأفعال والمصائر تعود بطبيعة الحال إلى سايكولوجية ذوات المعرفة المخفضة إلى أشخاص نجريبيين من أجل الشرح المحايث لسيرورة المعرفة لن نمنح لهم أية أهمية. أما الجانب المعاكس لهذا التقييد فهو استقلالية المنطق والرياضيات عن العلوم الشكلىة، ذلك

أن مشكلاتها الأساسية لم تعد تُناقش بالعلاقة مع مشكلة المعرفة^(١).
تشرط نظرية العلم مسبقاً كمنهجية بحث صدقية المنطق الصوري
والرياضيات. وهي علوم أولية مقطوعة من أحد أبعادها الذي يمكن أن
يُصنع فيه تكوين عملياتها الأساسية ليصبح موضوعاً ما.

إن نظرية معرفة مسواة إلى منهجية ميغيب عن نظرها تكوين
موضوعات للنجربة الممكنة بالطريقة ذاتها كما يغيب عن نظر علم
شكلاني منقسم من التأمل الترنسندنتالي تكوين القواعد بالنسبة إلى الربط
ما بين الرموز، وإذا تحدثنا كائناتاً نقول بأن الاثنين يتجاهلان الإنجازات
التركيبية للذات العارفة^(٢) والموقف الوضعي يغطي إشكالية تكون
العالم. ومعنى المعرفة ذاته يصبح لاعقلانياً باسم المعرفة انصارمة. من
خلال ذلك يصل التصور الساذج فقط للسيطرة، ذلك أن المعرفة إنما
تصف الواقع Realität مقابل ذلك يجب إدراك نظرية تصوير الحقيقة
وما ينتج عنها من التنظيم الجلي والقابل للعكس للأقوال والوقائع على
أساس التقابل. ولقد بقيت هذه الموضوعية حتى يومنا هذا رمزاً لنظرية
العلم التي ظهرت إلى عالم الوجود مع وضعية أوغست كونت، ومحل
التساؤل الترنسندنتالي عن معنى المعرفة يظهر التساؤل الوضعي عن
معنى الحقائق Tatsachen التي توصف علاقتها من خلال قضايا نظرية.
ولقد أضفى إرنست ماخ، الراديكالية على هذا التساؤل كما طور نظرية
العلم على أساس نظرية العناصر التي ينبغي لها أن تشرح فعالية الحقائق.

نقد كبنت الوضعية بصورة بالغة الأثر التقاليد واحتكرت فعالية التفهم

(١) حول نقد الشككية في البحث الأساسي للمنطق والرياضيات: كذلك كابارنل التجربة
والبنية ١٩٦٨.

(٢) اليوم نعيش أعمال ب. لورنس وما قبل المنطق، أكثر المحاولات نجاحاً من أجل اشتقاق
قواعد المنطق الصوري تحت وجهة نظر كسيس. ب. لورنس - التفكير المنهجي. كاملاء
ولورنس ١٩٦٨ مقدمة منطقية، مانهام ١٩٦٧.

الذاتي للعلوم. ذلك أنه منذ الإلغاء الذاتي لنقد المعرفة من خلال هيجل وماركس لم يعد المظهر الموضوعي يتحقق من خلال العودة إلى كانت وإنما فقط بصورة محايدة ومن خلال منهجية مكرهه على التأمل الذاتي وتابعة لمشكلاتها الخاصة. والموضوعية التي تعكس للعلم ما في ذاته An-Sich من حقائق مبنية قانونياً، وبالتالي نحجب التكون السابق لهذه الحقائق، لا يمكن التغلب عليها بفعالية من الخارج، من موقع نظرية معرفة مستعادة، وإنما فقط من خلال منهجية تتجاوز عقباتها الخاصة. والمنطلقات المهمة لمثل هذا التأمل الذاتي للعلوم توجد عند كل من تشارلز بيرس وولفلم دلتاي. ينشأ نقد المعنى البرغماتي من علاقات منهجية العلوم الطبيعية، بينما ينشأ نقد المعنى التاريخي من علاقات منهج علوم الروح. بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) ودلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١) كلاهما معاصر لماخ (١٨٣٤ - ١٩١٦) غير أنهم جميعاً، كل واحد منهم بطريقة الخاصة يقعون تحت أسر الوضعية، ذلك أنهم لم ينفصوا أبدية في النهاية من الموضوعية، وهم يستطيعون بذلك إدراك أساس المصالح التي توجه المعرفة ذلك الأساس الذي يتقدمون في أعمالهم بحثاً عنه

٤ - كونت وماخ: مقصد الوضعية القديمة

الوضعية تظهر تحديداً في هيئة فلسفة تاريخ جديدة. وهذه مفارقة، لأن المضمون العلمي لـنظرية الوضعية والتي تكون طبقاً لها معرفة شرعية ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبية، يقع صراحةً في تناقض مع الشكل الفلسفي التاريخي الذي تنشأ فيه الوضعية تحديداً. أما قانون كونت عن المراحل الثلاث فيحدد قاعدة ينبغي أن يتحقق طبقاً لها التطور العقلي للأفراد مثلما للنوع بصورة كاملة. ولقانون التطور هذا بطبيعة الحال شكل منطقي لا يماثل حالة الفرضيات القانونية الخاصة بالعلوم التجريبية: المعرفة التي يتطلبها كونت لتفسير أهمية المعرفة الوضعية لا تقع ضمن تعينات العقل الوضعي^(١). وهذه المفارقة تنحل حالما، ننصرف قصد الوضعية القديمة: الدعاوى العلمية الموهومة لاحتكار المعرفة من قبل العلم.

من البديهي أنه لا يمكن أن يستعاض دونما توسط عن نظرية المعرفة من قبل نظرية العلم. ولأن المفهوم الفلسفي للمعرفة قد دُمِّر كلياً، فلا بد أن يصبح معنى العلم لاعتقائياً، ذلك عندما تجلب الوضعية إلى العلم معنى فلسفة التاريخ. منذ الآن تكتسب ظاهرة التقدم العلمي - الثقتي أهمية بالغة. الاستقصاء الفلسفي التاريخي لعلاقة تجريبية، وتحديد تحليل كل من تاريخ البحث الحديث أو التبعات الاجتماعية

(١) كارل بوبر يؤس التاريخية، لندن ١٩٥٧

للتقدم العلمي الأساس، يأتي بدلاً من تأمل الذات العارفة لذاتها. حالما تصبح المعرفة بوصفها محددة بصورة كافية من خلال مثال العلوم الحديثة، لا يمكن للعلم بعد ذلك أن يدرك من أفق معرفة ممكنة ومتأمله سابقاً. لا يمكن شرح معنى العلم من ثم إلا في سيروية نشوء البحث الحديث وفي الوظائف الاجتماعية لبراكسيس بحث يضفي الثورية على علاقة الحياة. يجب على منهج العلوم وعلى عقلنة براكسيس الحياة أن يغسر بعضها بعضاً بالتبادل، لأن مفهوم المعرفة يصبح لا عقلانياً. ومن ذلك تتكون قضية الرضعية القديمة فعلياً، التي تمثل الاعتقاد العلمي بالعلوم في ذاتها من خلال تكوين تاريخ النوع كتاريخ لتحقيق العقل الوضعي.

«المسألة تدور حول التفرد الفعلي للإنسان في العالم الخارجي، حيث يشكل تطوره المتواصل دونما شك واحداً من الجوانب الرئيسية لتطور الاجتماعي، نعم حتى أنه يمكن للمرء أن يقول، بأنه لولا انطلاقة الإنسان لما كان لهذا التطور كله من وجود... التقدم السياسي للإنسانية وكذلك التقدم الأخلاقي والعقلي كل ذلك مرتبط حتماً بتقدمها السادي... لذلك فإنه من الواضح أن تأثير الإنسان في الطبيعة يرتبط أساساً بمعارفه المتحصلة فيما يخص القوانين الفعلية للظواهرات اللاعضوية، على الرغم من أن الفلسفة البيولوجية ليست غير مشاركة في ذلك... الفيزياء بالاسم... بل أكثر من ذلك الكيمياء يكونان الأساس الفعلي للقوة الإنسانية... في حين أن علم الفلك بالرغم من تأثيره الحاسم لا يستطيع أن يسهم إلا من خلال قدرته التكهنية التي لا غنى عنها، إلا أنه لا يستطيع أن يدخل تعديلاً على الوسط المحيط»^(١).

وماركس ذاته يحلل دور التقدم العلمي - التثني بالنسبة إلى التكون

(١) أوغست كونت السوبولوجيا، ينا ١٩٢٣، المجلد الأول ص ٣٦٨ وما بعد

الذاتي للنوع البشري. ولكن في الوقت الذي يتبنى فيه ماركس المفهوم المثنائي للمعرفة أو يرجعه إلى التركيب من خلال العمل الاجتماعي، ويحلل التحكم الفني بالطبيعة وبالتالي التطور الاجتماعي الثقافي انطلاقاً من نظرية المعرفة، فقد كان على كونت أن يربط بالظرف المحسوب للتقدم العلمي فلسفة تاريخ يمكن أن تضمن كشف مفهوم علم أعمى وضعياً واستبدل من قبل نظرية معرفة.

التكوين الذي طبقه نجتاز روح الأفراد والنوع طوراً لاهوتياً وميتافيزيقياً، قبل الدخول في عصر العقل الوضعي، استقاه كونت بصورة أساسية من كوندورسية وسان سيمون. وبصورة أقل يكون تسلسل المراتب النسقي للعلوم الأساس الستة: وتحديداً الرياضيات، الفلك، الفيزياء والكيمياء وفي النهاية علم الأحياء وعلم الاجتماع، الذي يجدد به كونت المفهوم الموسوعي للعلوم. بصورة أقل يستطيع كونت أن يزعم أنه حقق اكتشافات في مجال طرق البحث - المحددات المنهجية لنظرية العلم عنده ليست أكثر من صيغ مبنية للإثنين التجريبي والعقلاني. نستطيع أن نلمس سقم الوضعية القديمة من الترابط الانتقائي بين عناصر معروفة على نطاق واسع. ومن الأکید أن هذه الوضعية قد أضفت طابع الثورية على موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلوم. على أن إنجازها النوعي يقوم تحديداً على استنباط أسس نظرية المعرفة ما قبل النقدية من نسق المرجعية الخاص بنظرية المعرفة للذات المدركة التي تصدر الأحكام، وتخضعها إلى محددات منهج العلوم من خلال أنها تضع مكان ذات نظرية المعرفة التقدم العلمي - التقني كذات تاريخ فلسفة علموي. تسمح نسقية العلوم الموقفة: والتي يدخلها كونت كفلون موسوعي، بأن ترجع مباشرة الأسس المنهجية التي أصبحت مستقلة مقابل علاقتها الخاصة بنظرية المعرفة، إلى سبرورة انطلاقا العلوم الحديثة، وإلى عقلانية متقدمة للعلاقات الاجتماعية.

لم يكن بإمكان نظرية العلم أن تحقق ذاتها إجمالاً إلا على ظهر فلسفة تاريخ علمية، لأنه لم يكن بالإمكان تدمير علاقة الاشتقاق الخاصة بنظرية المعرفة دون تعويض مفهوم المعرفة الفلسفي كمفهوم مُنتقص ميتافيزيقياً، على أقل تقدير من خلال شرح مغزى العلم. يبدو الأمر وكأن نظرية العلم التحليلية قد حررت نفسها من هذه البقية الميتافيزيقية. فقط ما دامت المنهجية تتأمل ذاتها، فعليها أن تجد لنفسها مأوى في نظرية التقدم العلمي، كما هو الحال في مثال بوبر ونتائجه المنطقية^(١) لا يعود البعد الذي تتطلبه الوضعية القديمة دونما تردد إلى واحدة من علاقات نشرء خارجية لنظرية العلم؛ وهو بخط طريقتاً ضرورياً من أجل اختزال نظرية المعرفة إلى نظرية علم، نيجد نفسه مضطراً إلى أن يضعها ثانية في الاتجاه المعاكس، حالما يجد نفسه ملزماً بالتأمل الذاتي.

تسمح نظرية العلم لدى كونت بإرجاعها إلى القواعد المنهجية، التي يجب أن تكون مغطاة كلها من خلال كلمة «وضعي: Positiv». «والعقل الوضعي» يربط نفسه بعملية إجراءات لها ضمانتها. كونت يعطي في حديثه حول «فكر الوضعية» تحليلاً لمعنى الكلمة: وهو يماثل بين الوضعي والحقيقي والعقلي مقابل ما هو مجرد متخيل (réel-chimérique) أي ذلك الذي يتطلب البتينية مقابل ما هو غير حاسم (certitude) (l'indécision) التام بخلاف ما هو غير متعمد (le Précis-le Vague) النافع في مقابل الصلافة (l'utile-loisux) وأخيراً ذلك الذي يتطلب الصلاحية النسبية في مقابل المطلق (le relatif-l'absolu)^(٢).

تعطي المواجهة بين ما هو فعلي (faktisch) وبين ما هو مجرد متخيل

(١) فخر متعج نظرية المعرفة، ا منهجية كنظرية معرفة ١٩٦٧

(٢) خطاب حول الروح الوضعي ص ٨٢ وما بعدها.

Eingehildet المعيار من أجل فصل صارم بين العلم والميتافيزيقيا. عقلنا يجب أن يتوجه نحو موضوعات البحث القابلة للتناول فعليا مع... إقصاء الألتاز غير القابلة للتعليل^(١) الوضعية تبني إلتاء طرح أسئلة عديمة المعنى لأنها غير قابلة للحسم من خلال أن مجال موضوعات التحليلات العلمية الممكنة يجب أن تقتصر على «الحقائق». وكونت لا يحاول أن يميز بصورة مباشرة بين الحقائق والتخيلات من خلال تحديد أنطولوجي لما هو حقيقي. يصبح كحقيقة كل شيء يمكن أن يصير إلى موضوع علم صارم. يمود لهذا السبب تحديد مجال موضوع العلم إلى السؤال عن كيفية تحديد العلم ذاته. عندما بأنه لا يمكن تحديد العلم على المستوى الذي نقبل به الوضعية وحده إلا من خلال القواعد المنهجية التي يسير طبقا لها.

تحتل الوضعية تحديدا القاعدة الأساس للمدارس التجريبية، ذلك أن على كل معرفة أن تبرهن نفسها حسب اليقين الحسي للمشاركة بين الذرات في الملاحظة النسقية الحاسمة المؤكدة. من زاوية الواقع وحده يمكن للإدراك أن يتطلب الوضوح. الملاحظة تبعاً لذلك فهي الأساس الممكن بمفرده للمعارف القابلة للإدراك والمناسبة لحاجتنا الفعلية حقيقة^(٢) تجربة الحواس تحدد الطريق إلى مجال الحقائق. العلم الذي يضع أفعوالاً حول ما هو فعلي، إنما هو علم تجريبي بصورة مستديمة.

إلا أن الوضعية ترى يقينية المعرفة مؤكدة ليس حصرياً من خلال الأساس التجريبي، ومن المهم الكيفية التي تكون فيها اليقينية الحسية هي يقينية منهجية. في الوقت الذي كانت فيه موثوقية المعرفة الميتافيزيقية محللة بالكامل. في وحدة وعلاقة الموجود، فإن وحدة المنهج تضمن موثوقية المعرفة العلمية. ولأن العلم يتوجه نحو تنوع

(١) خطاب ص ٩١.

(٢) المصدر السابق ص ٢٧.

الحقائق التي لا يمكن إغفالها مبدئياً والتي لا ندرك في كليتها، فلا يمكن أن تترسخ علاقة المعرفة موضوعياً في عالم تم تحويله ذاته إلى نسق، ويجب أن تُعَلَّل هذه العلاقة ذاتياً في حدث نسقي للباحث: «في هذا المعنى ليس لدينا وحدة أخرى لنبحث عنها سوى الوحدة... التي هي وحدة المنهج الوضعي»^(١) العلم يؤكد أسبقية المنهج على الشيء، لأننا لا يمكن أن نلتصم المعلومات بشكل موثوق حول الشيء إلا بمساعدة أساليب الطرق العلمية. أما يقينية المعرفة التي تطالب بها الوضعية فتعني في الوقت ذاته اليقينية التجريبية للوضوح الحسي، وكذلك اليقينية المنهجية للإجراء بصورة إلزامية.

المطلب القاضي بدقة المعرفة يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك. وتدقيق معرفتنا يتم ضمانه فقط من خلال البناء المنزّم شكلياً للنظريات التي تسمح باشتقاق فرضيات قانونية. ومن هنا تتحقق نظريات علمية بالتمايز عن حقائق التعلم المتراكم.

«هذه النظريات العلمية تتكون في جوهرها من القوانين وليس من الحقائق، على الرغم من أن هذه الحقائق لا غنى عنها؛ على الأقل من أجل تحليلها والإقرار بها، ذلك أنه ليس بالإمكان دمج حقيقة علمية مشابهة ومعزولة إلا إذا كانت قد ارتبطت على أقل تقدير بمساعدة فرضية عقلانية مع مفهوم ما صحيح»^(٢).

نكتسب أنواع الوجود حول الحقائق قيمة علمية فقط عندما يتم ربطها بشكل صحيح مع أفوان نظرية. لأن ما يؤكد دقة معرفتنا إنما هي العلاقة التحليلية لفضايا كلية وكذلك الربط المنطقي لأنواع الملاحظة مع مثل هذه النظريات. كونت يدرك أهمية علاقات الاشتقاق مقابل مجرد الوصف. فهو يرى:

(١) المصدر السابق ص ٥١.

(٢) علم الاجتماع المجلد الثالث ٥٧٨.

«أن الفكر الوضعي يطمح إلى أن يزيد من حجم مجال الاستخلاص العقلاني على حساب مجال التجربة بقدر ما هو ممكن، دون أن يتجاهل الثقل الضروري للواقع (Wirklichkeit) المؤكد في الأشكال جميعها... يقوم التقدم العلمي بشكل أساسي على أن عدد القوانين المستقلة والمعزولة يجب أن ينخفض تدريجياً من خلال تنامي متواصل لعلاقاتها»^(١).

لا يمكن الوصول^(٢) إلى «تناغم متنامٍ ما بين تصوراتنا وبين الملاحظات» إلا عن هذا الطريق. وكونت يعرف ذاته كوريث للتراث. والفصل الذي يوجز فيه تأملاته عن المنهج الوضعي يوازن بينه وبين بحث ديكارت حول المنهج^(٣). وهو يستطيع من جهة ثانية أن يربط تجربة الأسس العقلانية دونما قسر مع الأسس التجريبية، لأن المسألة لا تدور حول نصوص تعليمية لنظرية المعرفة، وإنما حول قواعد معيارية من أجل إجراء العلم، الذي يتحدد العلم ذاته من خلاله.

أما المطلب الآخر للوضعية من أجل الاستفادة من المعرفة فيعود الفضل فيه إلى مثل هذا التوحيد لكلا الإرثين المتضادين من منظور نظرية المعرفة. وكونت يستعير من التجريبية وجهة النظر بأن المعارف العلمية يجب أن تدخل في مجال الاستخدام التقني: وهو على ثقة من أن «كل نظريتنا الصحيحة ترجع (بالضرورة) إلى التحسين المتواصل لشروط حياتنا الفردية والجمعية على النقيض من الإرضاء الشافه لفضول مجذب»^(٤). وهذا هو خطاب التناغم بين العلم والتقنية. العلم يمكن من التحكم بسيرورات الطبيعة كما بسيرورات المجتمع:

(١) المصدر السابق ص ٥٩٥.

(٢) المصدر السابق ص ٦٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ٦٧١.

(٤) خطاب ص ٨٥ وما بعدها.

«إنه لمن المهم بالدرجة الأولى أن نبين بأن... العلاقة الأساسية لتعلم والتقنية ظلت حتى الآن بعيدة عن أن تُدرك كما ينبغي لها أن ندرك من قبل أفضل العقول؛ وذلك نتيجة للتوسع المحدود لعلم الطبيعة الذي بقي بعيداً عن مجالات البحث الأكثر أهمية والأكثر صعوبة والمرتبطة مباشرة بالمجتمع الإنساني. لقد بقي الإدراك العقلاني جوهرياً فيما يخص تأثير الإنسان في الطبيعة مقتصرأ بهذه الطريقة على العالم اللاعضوي... وعندما تملأ هذه الشفرة بصورة كافية، ويبدو بأن الإنسان قد بدأ فعلاً بذلك، عندها سيتعرف على الأهمية الأساسية لهذا الهدف النهائي العلمي الكبير (العلم) من أجل خلق الدوافع المستديمه وكذلك من أجل التوجيه الأمثل لأعظم النظريات. عند هذا الحد لن نبقي التقنية حصرياً مقتصرة على علم الهندسة والآلة والكيمياء، وإنما سوف تدخل بالدرجة الأولى عالم السياسة والأخلاق»^(١)

كونت يأخذ الأساس القديم والمصاغ جيداً من قبل باكون من أجل العلوم الطبيعية القادمة، ويوسع من مجال صلاحيته لتشمل العلوم الاجتماعية القادمة: «أن ترى لكي تتكهن: هذه هي العلامة الفارقة لكل علم حقيقي»^(٢) غير أنه يلاحظ أنه فقط باتباع أسس عقلانية لبس من خلال توسع أعمى للبحث التجريبي، وإنما من خلال تطور النظريات وتوحيدها يمكن رفع قوة التحكم بالطبيعة والمجتمع ومعرفة القوانين التي نتيج لنا أن نشرح الحقائق بالقدر ذاته ونتكهن بها.

في قوانين المظاهر يوجد فعلياً العلم الذي تقدم له الحقائق بصورة دائمة، مهما كان اكتمالها أو تعددها فإنها توفر المواد الخام التي لا غنى عنها... وهكذا يستطيع المرء أن يقول دونما مبالغة بأن العلم الحق بعيداً عن أنه يتكون من تجمع حقائق بسيطة - ينطلق بصورة دائمة من تحرير

(١) المصدر السابق ص ٥٩ وما بعدها.

(٢) علم الاجتماع، المجلد الثالث ص ٦٤.

نفسه بقدر ما هو ممكن من البحث المباشر (التجريبي) من حيث أنه يستبدله عن طريق ذلك التنبؤ العقلاني، الذي يشكل الميزة الأساسية للعقل الوضعي في كل علاقة... هذه الصفة البالغة الأهمية تكل نظريتنا الصحيحة إنما هي مهمة من أجل استخدامها العملي كما من أجل مكانتها الخاصة، لأن الاستقصاء المباشر لظواهر مكتملة لا يمكن أن يكون كافياً لسمح بتغير مسارها إذا لم يكن هو ذاته بدلنا على الطريق لكي نكهن بواسطتها بصورة مناسبة بهذا المسار^(١).

عندما يكون كل من اليقين، الكمّ والاستخدام النفعي معايير علمية لأقوالنا: عند ذلك يمكن أن نستنبط منها لانتهائية ونسبية معارفنا التي تناسب «الطبيعة النسبية للفكر الوضعي». انطلاقاً من التجربة تكون المعرفة القانونية المنحكم بها والمنحقة منهجياً والقابلة إلى التحول إلى تكهنات نافعة تقنياً ومعرفة نسبية إلى الحد الذي لم تعد فيه فادرة على أن تطالب الموجود في جوهره أن يتعرف كمطلق: المعرفة العلمية ليست كالمعرفة الميتافيزيقية معرفة أولية.

وتقوم الثورة الأساسية التي تميز عصرنا الإنساني في جوهرها على أننا نضع في كل مكان البحث البسيط عن اقترابين أي عن العلاقات الثابتة التي تقوم فيما بين الظواهر الخاضعة للملاحظة، في مكان التبعين الذي لا يمكن الوصول إليه للأسباب الفعلية للمسببات النهائية أو للأشكال الجوهرية... يجب أن لا تقتصر أبحاثنا الوضعية في كل مكان في جوهرها على التقويم النسقي لما يكون، في الوقت الذي تتنازل فيه هذه الأبحاث عن اكتشاف منطلقاتها الأولى وشرطها النهائي، بل إنه لمن الضروري أن نتمعن في أن دراسة هذه الظواهر بدلاً من أن يمكن أن تتحول إلى مطلق، عليها أن تبقى نسبية إزاء تنظيمنا وإزاء واقعنا^(٢).

(١) خطاب، في مكان آخر ص ٣١ وما بعد.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧ وكذلك السوسيولوجيا في مكان آخر المجلد الثالث ص ٥٩٢ وما بعد.

بطبيعة الحال لا يدرك كونت نسبة المعرفة بمعنى نظرية المعرفة على أنها سؤال تأسيس عالم تموضعات ممكنة في الواقع. أكثر من ذلك هو يؤكد فقط التناقض المجرد ما بين العلم والميتافيزيقيا. تتمسك الوضعية القديمة فعليا وبصورة غير نقدية بتقسيم العالم المتعين مسبقاً من قبل الميتافيزيقيا إلى مجال الموجود ضرورة وفعلاً ودونما تغير في جانب، وإلى مجال الظاهرات المتغيرة والخاضعة إلى المصادفة في جانب آخر. والوضعية تعلن بالتناقض مع النظرية التي سبقت بأنها توجه اهتمامها نحو جوهر الأشياء، كما تعلن عدم اهتمامها بشيء ما كمجال الماهيات المنكشف كمظهر أي بالتخيلات؛ في حين يمثل حقل الظاهرات الذي أهلكه النظرية المحضة مجال موضوع العلم. تحت اسم الوضعي تجري المطالبة بواقعية *Realitäts +* حصرية بالنسبة إلى ظاهرات خاوية لا تعني شيئاً. وماهيات الميتافيزيقيا تتجلى مقابل الحقائق الدامغة ومقابل العلاقات بين الحقائق على أنها غير ذات معنى. وهكذا تبقى الأجزاء المكونة للتقليد الميتافيزيقي محافظاً عليها، فقط تبادل الأهمية فيما بينها ليكن المماحكات الوضعية. تشكل الملاحظة الصحيحة أساس المحاجة بأنه مع نشوء العلوم التجريبية الحديثة استبدلت مفاهيم الجواهر للميتافيزيقية القديمة من خلال مفاهيم العلاقة، أما النظريات التي يفترض أنها تصور الموجود بالكامل فقد استعوض عنها بالنظريات التي تشرح القوانين التجريبية سبباً. غير أن التفسير الوضعي لهذه الواقعة يبقى هو ذاته ملازماً للميتافيزيقية. ففي الوقت الذي قبلت فيه هذه الميتافيزيقية واضحة في حساباتها تناظر الكون وتناظر الروح كعلاقة التماثل بين كوسموس *Kosmos* الموجود ولوغوس *Logos* الإنسان، في هذا الوقت تنبأه الوضعية بأنها «تضع النسبية في أيما مجال في مكان المطلق»^(١)

(١) المصدر السابق ص ٩١.

ومقابل كل ميل نحو الماهيات والتأمل تقيم من جهتها تناسباً مختلفاً بين الوجود والوعي. «عندما... يتعرف المرء على عدم الاكتمال الضروري لوسائلنا النظرية المختلفة؛ فإنه لابد أن يرى، بأننا بعيدون جداً عن إمكانية البحث بصورة كاملة عن وجود فعلي ما، كما لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن... ننشئ من إمكانية وجود فعلي حتى ولو كان ذلك بشكل سطحي»^(١).

مما هو مفارق أن الوضعية القديمة أنها تجد نفسها ملزمة، بأن تتحرك ضمن التناقضات الميتافيزيقية؛ بين الجوهر والظاهرة؛ بين كلية العالم والمعرفة المطلقة، بين التنوع المحسوب وبين المعرفة النسبية، علماً بأنها تعلن في الوقت ذاته بأن هذه المواقع المعطاة مسبقاً من قبل الميتافيزيقيا إنما هي خالية من المعنى. لا بقدر نقد الميتافيزيقيا إلى جدال مضموني مع نظريات الفلسفة العظمى. كونت يرفض العتبة التي عندها يناقش الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقيا؛ فهي لا تُناقش وإنما تُجمع كلياً. في الوقت الذي تقصر فيه الوضعية مجال الأسئلة القابلة للحسم على شرح الحقائق، فإن الأسئلة الميتافيزيقية تُقصى من النقاش. وكونت يختار التعبير الحاسم «ما ليس قابلاً للبحث» undiskutierbar. أما نقد الإيديولوجيا فيأخذ لديه شكل «اتهام اللامعنى». على أن الآراء غير القابلة للحسم عقائرياً لا يمكن أن تُدحض فعلياً؛ وهي لا تصمد أمام اللاتمايز في مسائل الاعتقاد التي تؤكد الوضعية بصلابة، لا بل إنها تُخمد:

«لا شك أنه لم يبرهن أحد ما منطقياً عدم وجود أبولو أو منيرفا أو ما إلى ذلك، حتى ولا عدم وجود الجنيات الشرقيات، أو الإبداعات الشعرية المتعددة، مما لم يمنع العقل البشري إطلاقاً من أن يتنازل دونما

(١) المصدر السابق ص ٢٩.

عودة عن قضايا الاعتقاد القديمة، وذلك عندما توقفت أخيراً عن أن تناسب موقعه الكني^(١)

الوضعية لا تقيم جدالاً مع الميتافيزيقية، بل تكفي بسحب البساط من تحتها. فهي تعلن بأن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها وتحيل في الوقت ذاته النظريات المتروكة إلى ما هو ناتج من ذاته على أنه «خارج الاستخدام». من المؤكد أن الوضعية لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا عبر مفاهيم ميتافيزيقية. في الوقت الذي تلغي جانباً بهذه المفاهيم دونما تبصر، تحتفظ بقوتها الجوهرية أيضاً عبر الخصم.

والمفارقة الظاهرية نسمح بفهمها من خلال مسار المحااجة. التفهم الذاتي العلمي للعلوم الذي وصل إلى السبورة كنظرية علم يعرض عن المفهوم الفلسفي للمعرفة. المعرفة تصبح مطابقة للمعرفة العلمية. أما العلم فينصل تحديداً عبر مجال موضوعه عن إنجازات أخرى إدراكية. ومجال موضوع العلم يتحدد ثانية فقط من خلال قواعد منهجية البحث. يمكن لهذه القواعد أن تكون جديرة بتحديد العلم، عندما تكون قد اختيرت ضمن تفهم مسبق متضمن للعلم، ذلك لأنها تكون مكتسبة من خلال إسقاط دروس تعليمية مفردة لنظرية المعرفة ما قبل النقدية على مستوى المنهجية. هذا التفهم المسبق انطلق نقدياً من صميم التحديد الذاتي للعلم ضد الميتافيزيقيا. بالنسبة إلى التحديد الدقيق بين العلم والميتافيزيقيا لا يوجد نسق مرجعية تحت التصرف إلا الخط الميتافيزيقي الذي رسمه التواصل، ولا سيما بعد كبت نظرية المعرفة. لقد رأينا أن قانون المراحل الثلاث يُدخل مفهوماً معيارياً عن العلم من منظور فلسفة التاريخ. وهذا القانون يمثل الإيديولوجيا الخلفية التي مكنت من إحلال نظرية العلم محل نظرية المعرفة. بعد أن تأسس هذا الاستبدال في شكل

(١) المصدر السابق ص ٨٩.

منهجية العلوم، يجب أن يكون بطبيعة الحال من الممكن على هذا الأساس وضع تعيين نسقي للعلم في شكل الحد ما بين العلم والميتافيزيقيا. تبقى فقط إمكانية شرح الموضوعية التي تشكل الأساس الراسخ، لأن طريق التأمل بمعنى المعرفة قد انقطع؛ ولأن معنى العلم قد حُكم عليه مسبقاً طبقاً لنموذج تصوير الواقع Wirklichkeit عندما يتميز العلم عن الميتافيزيقيا على أساس أن العلم يصف الحقائق والعلاقات بين هذه الحقائق، عند ذلك تقوى مشكلة الحدود إلى السؤال التالي، أي شيء تعنيه هذه المشكلة بالنسبة إلى وضعية الحقائق. ونظرية المعرفة التي تعرضت إلى الجحود تنتقم لنفسها بمشكلة غير منجزة يجب أن تُحدد سخرية من قبل أنطولوجيا متجددة ثما هو فعلي Tatwa+chlichen. على مستوى السخرية.

تعد نظرية العناصر لإرنست ماخ مثلاً ممتازاً لمحاولة الوضعية في تسويغ مجال موضوعات العلم من حيث أنه الحيز الذي يُعهد به إلى الواقع Realita+L حصرياً. لا يأخذ المفهوم الوضعي للمحقيقة هيئته الانطولوجية إلا من خلال أن عبء البرهان النقدي يُلقى عليه عبء العالم الخلفي للمظهر الميتافيزيقي. من جهة يجب أن بُزّل المجال الذي تطابقت فيه أشكال جوهرية وبنى محضة، جوهر الأشياء بالفارق مع الأشياء ذاتها، وتُختزل إلى حيز الظاهرات. وفي الوقت ذاته يمكن لهذا الحيز Spha+re المتغير والخاصع إلى الصدقة وحده أن يتميز على أنه الواقع الحصري؛ وذلك بمساعدة المقولات التي لم يعد لها من مفعول. والمأزق يعبر عن نفسه في مفهوم ما هو حقيقي Tausu+chlichen وما هو واقعي Fakuzien+L، حيث يكون الاثنان قد جُمعا قسراً معاً: الأهمية الواضحة للمعطى مباشرة مع المعنى المؤكد للوجود الحز الذي يتهاوى أمامه الجواهر المقصود إلى ظاهر عديمي. ما أطلقه شلنغ المتأخر، وما تم تطلبه من قبل كيركغارد من أجل «وجود» الإنسان التاريخي، يجد في

الوضعية تنوعاً غير ملحوظ. وطبقاً لكلمة من موريتس شليك الذي هو خليفة ماخ، توجد حقيقة فعلية واحدة وهي دائماً جوهرية. في المفهوم الوضعي للحقيقة يجري تأكيد وجود ما هو قدامنا مباشرة على أنه الجوهري. وليست نظرية ماخ عن العناصر إلا محاولة لشرح العالم كمفهوم كلي للحقائق وفي الوقت ذاته شرح الحقائق كجوهر لما هو فعلي Wirklichkeit

الحقائق تكون ممطأة بصورة واضحة في التجربة الحسية؛ وهي تملك في الوقت ذاته رسوخية وعدم قابلية لحض ما هو قائم أمامنا مشاركة بين الذرات. وفعلية الحقائق تؤكد في الوقت ذاته يقينية الإدراك الذاتي، كما تؤكد الوجود الخارجي لواقعة ما ملزمة لكل الذوات. وهناك لحظتان تلازمان الحقائق: قوة التأكد المباشرة لاحساسات في أنا Ich ما وهيمنة حضور أجساد وأشياء مستقلة عن الأنا. ماخ يبحث لذلك عن أساس انحقاق الذي يسمح بتكوين مفهوم ما هو فعلي داخل الظاهراتية والفيزيائية. الاحساسات والأجساد تؤكد الحقائق. وهي تتألف من عناصر غير مختلفة مقابل تمييزنا بين ما هو نفسي Psychischem وبين ما هو فيزيائي Physischem. والأشياء التي تنتمي إلى عالم الجسد تتكون من العناصر ذاتها كما الإحساسات التي تلازم الجسد، التي نماهيا في كل مرة على أنها أنا. وماخ يستخدم «إحساس» «وعنصر» في الغالب كمترادفين، غير أن السخرية في منطق التوحيدي تتجلى في أن العناصر في علاقتها مع الأنا إنما هي احساسات، غير أنها في العلاقة فيما بينها ليست إلا سمات الجسد.

«لم أعد أستطيع بعد هذا أن أحل مجمل مكنشفتي الفيزيائية في عناصر قابلة للتجزؤ ألوان، أصوات، انطباعات، سخونات، عطور، أمكنة وأزمنة وإلى غير ذلك. هذه العناصر تنبدي جليلة سواء أكان ذلك في خارج محيطي المتعلق بالجسد أو في داخل المحيط حيث ترتبط

بالحالات الراهنة. إلى هذا الحدى، وإلى هذا المدى وحده، حيث تكون الحالة الأخيرة، نسمي هذه العناصر بالأحاسيس^(١)

ماخ يدلل على رأيه بالمثال التالي: «اللون هو موضوع فيزيائي ما دما ننظر إليه بارتباطه بمنبع ضوئي يلقي عليه النور (وبالألوان الأخرى، السخونات والأمكنة). أما عندما ننظر إليه بارتباطه بشبكة العين (بعناصر الأنا المدركة) عند ذلك يكون موضوعاً نفسياً أي إحساساً. وماخ يستخلص من ذلك: «وهكذا لا ينشأ الصدع الكبير بين كل من البحثين الفيزيائي والنفسي إلا بالنسبة إلى وجهة الملاحظة النمطية المعتادة... إذ ليست المادة هي التي تختلف في المجالين وإنما اتجاه البحث»^(٢). ومن ثم تكون الكيفية الذاتية متجردة عن اللون في كلتا الحالتين. والاستقصاء ان يتحركان ضمن نسق مرجعية فيزيائي، بنساقى في ذلك إن كنا نتحدث عن أجساد أو عن إحساسات. نظرية العناصر وحدها ليس لديها سوى القليل من هذا المعنى الهام لاستراتيجية البحث؛ ويتبدى قصدها الفعلي بادى ذي بدء فيما ندرسه ضمن وجهة النظر الوضعية لاستراتيجية تتجنب المساءلات الخاصة من منظور نظرية المعرفة.

لو كانت العناصر التي تتكون منها الحقيقة الفعلية إحساسات، كما تقر بذلك المدرسة التجريبية، لكان من الصعوبة إنكار وظيفة الوعي الذي تبقى الاحساسات معطاة في أفقه. ولكان من الممكن أن تتدخل وجهة نظر محايثة الوعي التي انطلاقاً منها تظهر استخلاصات مثالية كما يشير إلى ذلك المثال الهام لبيركلي^(٣) والذي له صلة وثيقة بتطور ماخ. ولكن كان يجب أن تتفنت قاعدة المعطى مباشرة من حيث أنه الواقعي Reale فعلاً، ذلك الذي نبحت عنه الوضعية. بين الإحساسات بمثابة

(١) المعرفة والخطأ - لايبزيغ ص ٨.

(٢) تحليل الإحساسات وعلاقة الفيزيائي بالنفسي. ينا ١٩١١ ص ١٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢٩٩ وما بعد.

عناصر الحقيقة الفعلية، وإنما الوعي الذي نتملق به هذه العناصر. ولكن من الضروري أن تُثبت الحقائق ثانية على تكون ما خلف الحقائق، أي أن تُفسر ميتافيزيقياً. وسيكون عندها على ماخ أن يعود من حيث لا يدري إلى نظرية المعرفة على طريق الحسية. وتظهر الأسبقية التأملية للذات العارفة أمام الموضوعات بالنسبة إلى الوضعية على أنها سقوط. عندما تمثل الحقيقة الفعلية كلية الحقائق، فعلينا أن ننظر إلى الأنا على أنها مركب من أحاسيس دائمة نسبياً ولكنه خاضع للتصدف وناشئ من مجموعة من العناصر، مثل كل الأشياء الموجودة مستقلة عنا. على أنه لا يجوز أن نستسلم لفسر الشكر الخاص لنظرية المعرفة لتدرك مركب الأنا المحلل كوحدة وكأساس للاحاساسات المبدئية.

هـ ليست الأنا هي الأولى وإنما العناصر (الإحاساسات)... العناصر نبني الأنا... إذا لم تكفنا معرفة علاقة العناصر (الإحاساسات) فإننا نسأل: من يملك علاقة الاحساسات هذه، من يحس؟ عند ذلك نخضع للعادة القديمة في أن نلحق كل عنصر (كل إحساس) بمركب غير قابل للتحليل؛ نحن نفرض رجوعاً دون أن نلاحظ، إلى وجهة نظر عميقة ومحدودة. بإمكان المرء أن يشير إلى أن تجربة نفسية لا يمكن أن تكون ذاتاً بال إذا لم تكن تجربة ذات معينة، ويعتقد أنه يبين من خلال ذلك الدور الجوهرية لوحدة الوعي... يمكن للمرء عندها أن يقول بأن حدثاً فيزيائياً ما... لا يحدث في العالم لا يمكن أن يكون له أي معنى. من أجل أن نصرف النظر عن هذا المحيط يجب أن يكون قد أتبع لنا ذلك كما هنا... المرء يفكر بإحاساسات الحيوانات الممتدنية، تلك الإحاساسات التي لا يريد أن ينسب لها ذاتاً متكونة بحسب حسابها. الذات تبني نفسها من صميم الإحاساسات، ثم لا تلبث هذه الذات أن تستجيب ثانية لتلك الإحاساسات^(١).

(١) العنصر السابق ص ٢٩ وما يليها.

ماخ يشيء الذات العارفة إلى حقيقة بين الحقائق لكي لا نضطر إلى إدراك الحقائق من خلال إعادتها إلى أنا كأننا مستنبطة. يريد ماخ أن يكون جاداً باحتزان الوعي إلى العناصر التي ينشأ منها شيء ما مثل الأنا؛ ومن ثم لا يمكن أن تدرك هذه العناصر ثانية كترابطات وعي وبالتالي كإحساسات. ومن الأكيد أن حقيقة العناصر يُبرهن عليها من خلال البقين الحسي. وهكذا يجب على المفهوم الوضعي للحقيقة كما يراه الفكر الوضعي أن يحفظ للعناصر شكل التوضوح الحسي ضمن سحب الذوات المدركة.

يتكون كل من العالَم الداخلي والخارجي بكاملهما من عدد صغير من العناصر. التمثيلية في صفاتها؛ وهي تلتقي أحياناً في اتحاد مخلخل وأحياناً في اتحاد راسخ؛ ونحن نسمي هذه العناصر في العادة إحساسات. نحن نفضل اختصاراً للموضوع أن نتحدث عن عناصر؛ ذلك لأن نظرية وحيدة الجانب موجودة في هذه التسمية^(١)

الحقيقة الفعلية توجد في ذاتها An sich كمجموع العناصر ولكل ترابطات هذه العناصر. أما بالنسبة إلينا فهي توجد ككتلة من الأجسام بالتناظر مع أنانا. ضمن هذه الرموز «جسم» و«أنا» نوجز معاً ونسبياً ترابطات عناصر مستديمة من أجل أهداف عملية محددة. هذا التقسيم إنما هو مساعد ضروري من أجل توجه مؤقت. وهو ينتمي إلى الإدراك الطبيعي للعالم. العلم الذي يتجاوز الأهداف العملية بحل مشكلة الترسيم الذي يوضع في خدمة الحياة ويتبصر صدقته الذاتية. لا يمكن لنا أن نحدد نهائياً «الجسم» و«الأنا» من كتلة العناصر وترابطات العناصر؛ والإدراك العلمي للعالم يعرف الحقائق فقط والعلاقات فيما بين هذه الحقائق، التي يجب أن يختصر ضمنها الوعي العارف ذاته :

(١) المصدر السابق، ص ١٧ وما يليها.

«تحقق الخلاصتان» أنا Ich و«جسم Ko+per» صدقيتهما غريزياً وتظهران بقوة جوهرية من خلال الأهمية العلمية العليا، ليس فقط بالنسبة إلى الفرد وإنما بالنسبة إلى النوع بكامله. لكن في حالات خاصة، حيث لا تدور فيها المسألة حول أحداث عملية، بل عندما تصبح المعرفة الهدف النهائي يمكن أن يتبدى هذا التحديد على أنه غير كاف، معرقل وغير راسخ^(١).

لم تستطع نظرية العناصر لماخ أن تحقق المهمة التي وضعتها الوضعية نصب أعينها (أي تعليل علم مفهوم موضوعياً في أونتولوجيا الحقيقي) ليس بسبب أنها تتوجه مادياً، وإنما لأن ماديتها المخططة تقطع المسألة الخاصة بنظرية المعرفة عن الشروط الذاتية لموضوعية المعرفة الممكنة. والتأمل الوحيد الذي يُسمح به يوضع في خدمة الإلغاء الذاتي للتأمل في الذات العارفة. تسوغ نظرية العناصر استراتيجية «أنا لا أعطي بالأشياء»، وتحلّ الشيء ذاته في ارتباط مؤقت لعناصر متبدلة^(٢). هذه الاستراتيجية تكشف القناع عن أوهام عالم الحياة الطبيعي وتشي بالتأمل المرتبط بها كما لو أنه مبارزة مرايا.

الفارق بين الجوهر والظاهرة يتناسب مع طمس الذاتية. لا يوجد شيء سوى الحقائق. والحقائق بالمعنى المؤكد إنما هي الإحساسات المجسدة لعناصر بناء عالم الجسد والوعي، وبهذه الإحساسات يكون الكون ممثلاً بصورة متساوية وبلا ثغرات. وهي المعطى يقيناً ومباشرة في المستوى الأخير، وهي في الوقت ذاته الموضوعي الراسخ والذي لا جدال حوله. لماخ يوضع الإحساسات لما في ذاتها Ansich؛ وفعالية الحقائق إنما هي عالم الوعي المشياً كاملاً. وبذلك يكون التعالي Transzendenz موجوداً ضمناً في كل شكل له أهميته. الفعلية المنكشفة

(١) المصدر السابق ص ١٨.

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٠ وما يليها.

١٤ Pakizniti لا تعرف أي تناقض بين الجوهر والظاهرة، ما بين الوجود والمظهر، ذلك لأن الحقائق قد رفعت إلى مستوى الماهية:

«عندما نلاحظ العناصر: أحمر، أخضر، دافئ، بارد وما أشبه ذلك، تلك العناصر التي هي معطاة مباشرة ومتماهية، تكون فيزيائية في ارتباطها مع مكتشفاتي الواقعة خارج محيطي، كما تكون عناصر سايكولوجية في ارتباطها مع الشروط الكائنة ضمن محيطي، وهي موجودة يقيناً في كلا المعنيين. هكذا وبهذه الضربة البسيطة يكون السؤال عن الظاهر والفعل قد فقد معناه. ونحن ندين هنا عناصر العالم الواقعي وعناصر الأنا سواء بسواء أمام أعيننا»^(١).

لقد فعلت الفكرة الشعبية عن التناقض بين الظاهر Schein والفعلية Wirklichkeit فعلها في الفكر العلمي - الفلسفي... وفي الوقت الذي لم يصل العمل على هذه الفكرة إلى نهايته، فقد مارست نفوذاً غير مضمون على مجمل نظرتنا إلى العالم. والعالم الذي نمثل منه قطعة ما نُقد من بين أبدنا وضاع في أبعاد لا مزية^(٢).

نظرية العناصر تدرك الحقيقة الفعلية على أنها كلية الحقائق. لقد انكشفت وحدة الأشياء ووحدة الوعي من حيث أنها نوحهم موجود دائماً في خدمة الحياة، كما أنها ترجع إلى مركبات الحقائق. ومن ثم لا يعود بإمكاننا خداع العلم ذاته الذي يصف العلاقات القانونية بين الحقائق. وهو بهذا المعنى أولي لا يمكن تجاوزه من خلال التأمل في شروط موضوعية العلم. الإطار المقتولاتي العام من أجل تكوين المفهوم العلمي، الذي يقترحه ماخ، يتضمن حرمان العلم من أن تُضفى عليه الإشكالية وموضوعية المعرفة لا يمكن إدراكها من أتق الذات العارفة،

(١) المعرفة والخطأ ص ١٠.

(٢) التحليل ص ٩.

وانما تُشتق فقط من مجال الموضوع. نظرية العناصر تعزل أولية العلم إزاء التأمل، هذا التأمل لا يكون ذا معنى إلا عندما ينفي ذاته.

«التحليل تجاربنا وصولاً إلى العناصر بصورة رئيسية ميزة لإرجاع المشكلتين «النشيء غير القابل للتصني» وكذلك «اللائحة غير المقصاة إلى أبسط أشكالهما وأكثرهما شفافية وإلى التعريف بالشيئين من خلال ذلك على أنهما مشكلة ظاهرية. في الوقت الذي ينص في كل ما ليس له معنى مما هو تحت البحث، يبرز بصورة أوضح ما هو قابل للبحث فعلياً من خلال العلوم المتخصصة: إذ يتميز الارتباط المتنوع والمتعدد الجوانب للعناصر ببعضها البعض»^(١).

إن تعيين مجال الموضوع يكفي كمعيار لتحديد العلم مقابل «المبتافيزيقيا» علمياً تأخذ القضايا كلها صدقيتها من حيث أنها طبقاً لهدفها تصف الحقائق والعلاقات بين هذه الحقائق. ومعيار التحديد حسب الوضعية هو: تصوير الحقائق.

في الوقت الذي يُلقي فيه الضوء على مفهوم الحقيقة بواسطة نظرية العناصر: تبقى بطبيعة الحال وظيفة المعرفة ذاتها قابلة في الظلام. يستطيع ماخ من أجل تحديد الحقيقة أن يقيم الأسس الموضوعي، «ذلك أن حاجتنا العقلية يتم إشباعها: ما دامت أفكارنا تستطيع أن تكون لاحقاً الحقائق النفسية بصورة كاملة»^(٢)، ذلك لأن ماخ لا يتطلب التأمل إلا لكي يواجهه ضد ذاته، ولكي ينفك الشروط الذاتية للمبتافيزيقيا، ويدمر النماذج ما قبل العلمية. في إطار أنطولوجيا الفعلي يمكن تحديد المعرفة سلبياً فقط: تراكم ما هو عليه الحان لا يجوز أن يتم تعكيره من خلال التدخلات الذاتية. بالنسبة إلى فعل المعرفة ذاتها لا

(١) المعرفة وانخفاً ص ١٢ وما بعدها.

(٢) التحليل ص ٢٥٧.

تبقى سوى الأقوال المبثذلة للواقعية التصويرية Ahhildrealismus المتوارثة: «كل علم ينطلق نحو تمثيل الحقائق في أفكاره»^(١). ماخ يتحدث في مواقع أخرى عن تكييف الأفكار على الحقائق. وهو يسمي البحث Forschung تكييف أفكار قصدية^(٢). وماخ يعني بذلك تكييف الأفكار المحاكية مع الحقائق بالمعنى، وليس تكييف عضوية ما مع محيطها.

من الواضح أن نظرية العناصر تقدم تفسيراً إضافياً للحقيقة الفعلية وإن كانت تكتفي في الوقت ذاته بتحديد ذاتي للمعرفة. من هنا فإن حالتها الخاصة حافلة بالتناقضات: ففي الوقت الذي تمثل فيه كلية الحقائق من حيث أنها مجال موضوع العلوم، وفي الوقت الذي تحدد فيه العلم كتراكم للحقائق مقابل الميتافيزيقيا، فهي لا تستطيع أن تسوغ تأملاً يتجاوز العلم، وبالتالي لا تستطيع أن تسوغ ذاتها. ليست نظرية العناصر سوى شكل التأمل للعلم، غير أنه شكل يلغي أي تأمل يتجاوز حدود العلم. وماخ يستخدم هذه المعلومة: «ليس من المفروض خلق فلسفة جديدة ولا ميتافيزيقية جديدة، وإنما خلق ما يتناسب مع الطموح الحالي للعلوم الوضعية وتواصل متبادل فيما بينها»^(٣). لا يقتصر ماخ وحده على المنهجية كعلم مساعد، وهو في الحقيقة يمثل الفعلية كمفهوم كلي لما

(١) المصدر السابق ص ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦١ وأيضاً ٢٥٨ وما بعدها: «تكييف الأفكار مع الحقائق يمثل هدف كل عمل له صلة بعلوم الطبيعة. والعلم يتابع هنا بصورة هادفة وواعية ما يتحقق من ثناء ذاته بصورة غير ملحوظة في الحياة اليومية. ما دنا أصبحنا غافلين على الملاحظة الذاتية، فإننا نجد أفكارنا متلازمة بشكل كبير مع الحقائق. الأفكار تقود إلينا العناصر بمجموعات مشابهة مثل الحقائق الحسية. لا يمكن مخزون الأفكار المحدود من أجل تجربة متواصلة ومتابعة. كل حقيقة جديدة تجلب معها متابعة للتلازم مع ذاتها، يمر عن نفسه في سيرورة الأحكام... الحكم هو بصورة مستديرة تكتمل تصور حسي لمرضي متكامل لعنيفة حسية».

(٣) المصدر السابق ص ٢٧١.

هو عليه الحال. وهو يعين معنى وفائدة Faktilität الحقائق ليتمكن جذرياً من إلغاء كل الأقوال التي لا يحق لها أن تتطلب الحالة العلمية. من هذه الزاوية يمكن فهم نظرية العناصر على أنها التأمل الذي يدمر التكوينات الضبابية للتأمل ذاته، وبالتالي يقصر المعرفة على العلم. يمكن للتأمل أن يلغي ذاته فقط من حيث أنه يعترف للعلم بمجال موضوعات مشروع؛ وهو بالتالي لا يستطيع أن يكون علماً وإن كان يجد لزماً عليه أن يعلن التقيض من ذلك.

المشكلة تبقى قائمة وهي: كيف يفترض بنظرية العناصر أنها تستطيع أن تصنع في كل علم أقوالاً حول مجال موضوع العلم ضمن الشروط العلمية للوضعية التي تعلق نظرية المعرفة لصالح نظرية العلوم، لأنها تقيس المعرفة فقط على الإنجازات الفعلية للعلوم، عندما لا نتحصل على معلومات عن مجال الموضوع هذا إلا من خلال العلم ذاته؟ من جهة ثانية لا نستطيع أن نميز هذه المعلومات بصورة موثوقة عن مجرد التأملات إلا عندما نكون في وضع يسمح لنا بالتمييز في كل وقت بين العلم المكون للحقائق وبين الميافيزيقيا انطلاقاً من معرفة سابقة لمجال الموضوع. فقط على طريق أنطولوجيا فعلية تفقد نظرية العناصر إلى تحليل علمي للعلم، الذي يستبعد كل شكل من أشكال الأنطولوجيا من حيث أنها لا قبعة لها. هذه الحلقة تُغطى بشيء من الموضوعية Objektivismus التي تعبر عن نفسها في منع غير متأن للتأمل الذاتي للمعرفة. وبذلك تُحصّن نظرية معرفة للفهم الإنساني الصحيح غير مصنوعة بصورة دقيقة والتي تبعاً لها تُراجم المعرفة الحقيقة الفعلية أو تصور الحقائق في أفكار، ضد الشك الممكن. وبها نبين كيف تتحقق نظرية العناصر وأية حالة تتخذ لها.

ماخ يختار الفيزياء وعلم النفس الذي يتبع منهج العلوم الطبيعية كنموذج لأن حالتها العلمية تبقى مؤكدة بما يكفي من خلال الإجماع

Konsensus الذي بناله، وماخ يستقط العلمين على مستوى واحد لكي يكسب نسق مرجعية يكون فيه الاثنان متساويين. أما نتيجة هذا التكامل الخاص بالتعبينات الأكثر عمومية لموضوعات ممكنة من الفيزياء ومن علم النفس التجريبي المعاصر فهي الفرضيات الأساس في نظرية العناصر. وهي نحدد مجموع الحقائق، التي يمكن أن تُصنع لموضوع تحليل خاص بالعلوم التجريبية إجمالاً، وتخدم من جانبها في وضع خط فاصل بين العلم والميتافيزيقيا. ولكن بدلاً من استقصاء ارتباط مجال موضوع تلك العلوم النموذجية لتمييزها سواء عن الإطار المفولاتي أو عن عمليات القياس، وبالنسبة تتبع تكون الحقائق من خلال المنهج وتقنية البحث، فإن ماخ يجد أنساق مرجعية متكاملة ومعممة على أنها إدراك للحقيقة الفعلية ذاتها. والقواعد المنهجية لإدراك هذه الحقيقة تُسقط على شائسة الحقيقة الفعلية ذاتها لكي يعاد تفسيرها لتصبح أنطولوجيا لما هو فعلي.

هذا الحدث يمكن نسويفه فقط عندما نقر بعتبة العلوم النموذجية التي يوجد إجماع حول علميتها، والتي تصف الحقيقة الفعلية بصورة كافية، أي تماماً كما هي. وهذه هي الفرضية الأساسية للموضوعية. التي تستند إلى التأكد من أن التقدم الفعلي للعلوم النموذجية مثل الفيزياء، إنما هو وحده الذي يؤكد صدقية مقولة موثوقة عن المعرفة. الاعتقاد العلموي يشجع على قبول الفرضية الموضوعية بأن المعلومات العلمية تدرك الحقيقة وصفاً. إلا أن هذا الاعتقاد لا يسمح لنا بأن نبين بشكل معقول كيف ندرك موضوعات البحث التجريبي التحليلي من حيث أنها متكونة، وأن ندرك الشروط التي تستندتالية للموضوعة مقابل مجال الموضوع كحجم مستقل، مع اشتراط الموضوعية، كثيراً ما نعطي أنساق المرجعية المعممة لعلوم نموذجية موجودة، مفسرة أنطولوجياً، القاعدة التي يمكن إرجاع الذات العارفة إليها تجريبياً مع جميع إنجازاتها المعرفية. أما

الوضعية الجديدة فتزعم جانباً هذا الحل، الذي يقترحه ماخ من حيث أنه سايكولوجي، غير أن المحاجة سوف تتكرر بالنظر إلى وجهة النظر المركزية على مستوى نقد السايكولوجية المتحقق، وذلك في معسكر لم يعد يميل إلى هذه الاصطلاحية.

الموضوعة التي تضمني الدرعمانية على التفسير ما قبل علمي للمعرفة كتراكم للحقيقة الفعلية تنصر الدخول إلى هذه الحقيقة على البعد الذي يتروخ من خلال الموضوعة المنهجية للحقيقة من نسق مرجعية خاص بالعلم. وهي تمنع التبصر بفلبية نسق المرجعية هذا لسبر أغوارها، كما تمنع طرح أية مسألة إزاء احتكاكه للمعرفة. وحالما يحدث ذلك تنهار العقبة الموضوعية لنظرية العلم. وحالما نتنازل عن إضفاء الانطولوجيا المضللة نستطيع أن نفهم نسق مرجعية علمي ومعطى على أنه نتيجة تفاعل الذات العارفة مع الحقيقة الفعلية.

يدشن شارل بيرس قبل غيره بُعد نظرية علم محصنة. وهو ودلتاي يتابعان بصورة معمقة طرح المسألة والاستخدام اللغوي لكانت. بيرس يعي كل الوعي بأنه يمارس المنهجية من موقع نظرية المعرفة. وهو يستعير تعبير نظرية المعرفة Theory of Cognition حرفياً من اللغة الأكاديمية^(١)

(١) تشارلز بيرس، الأوراق المجموعة. هاريس هورن ولابر، المجلد الثاني. ص ٦٢.

٥ - منطق البحث لدى تشارلز بيرس استحالة واقعية كلية مجددة لغوياً

لا يستسلم بيرس للموقف الموضوعي الذي تنبأه الوضعية القديمة. ما أسهم في ذلك بالتأكيد هو تعمقه في التقليد الفلسفي، ولا سيما في الفكر الشولاسي للعصر الوسيط المنصرم، إضافة إلى فلسفتي كل من كانت وبيركني، غير أن الأمر الحاسم جاء منذ البداية نتيجة للتأمل الموجه في التجربة الأساس للوضعية. لقد منح تقدم المعرفة المرتبطة بالعنوم الطبيعية والمؤكد منهجياً كانت الحافز لاستقصاء الشروط الترنسندنالية للمعرفة بصورة إجمالية، مما حدا بأوغست كونت وبغيره من الوضعيين إلى أن يطالبوا المعرفة بالكامل مع العلم. وكان أول ما قام به بيرس هو استيضاح قيمة هذه التجربة. فالتقدم العلمي لا يدفعنا فقط إلى أن نأخذ العلم سايكولوجياً بجدية على أنه معرفة نموذجية، وإنما أن نرى أكثر من ذلك في التقدم ذاته ما هو نموذجي في العلم. التقدم المعرفي المعترف به مشاركة بين الذوات للعلوم النظرية التطبيقية إنما هو نسقياً السمة التي ميزت العلم الحديث عن المفولات الأخرى للمعرفة.

ما يميز بيرس عن كل من الوضعية القديمة والوضعية الجديدة هو الرؤية، بأنه ليس على المنهجية أن تشرح البناء المنطقي للنظريات العلمية، وإنما منطق الطريقة التي تُكتسب بمساعدتها نظريات علمية. ومن ثم ندهو المعلومات علمية فقط عندما لا يوجد لصدقيتها إجماع

نهائي، وإنما يمكن أن يُحقَّق مع هدف التوافق النهائي إجماع دائم وغير قسري. لا يقوم الإنجاز الفعلي للعلم الحديث بالدرجة الأولى على إنتاج أقوال صحيحة ومحكمة حول ما نسميه واقعاً، بل إن العلم يختلف عن المقولات الموروثة للمعرفة من خلال منهج ما يحقق عبر إدراكنا الوصول إلى مثل هذا الإجماع الدائم واللاقسري.

«يتميز البحث من حيث المبدأ عن المناهج (الأخرى) بأن في طبيعة الاستخلاص النهائي الذي يقود إليه تُحدد مسبقاً، في أي حال من البدايات ودونما علاقة بالحالة الأولية للرأي. ونحن نحتاج فقط إلى شخصين اثنين لكي يستقصي كل منهما بمعزل عن الآخر من خلال سؤال ما. عندما تتقدم سيرورة البحث بصورة كافية سيصل الشخصان إلى اتفاق فيما بينهما، دون أن يستقص من هذا التوافق أي بحث قادم أو متواصل»^(١)

على الرغم من أننا لا نستطيع أن نعطي لنتيجة زمنية أية نتيجة مفردة للبحث الحالي تتطلب الصدقية الحاسمة، فإن المنهج العلمي يمنحنا اليقين بأن أي سؤال مصاغ بشكل كاف لا بد أن يجد حلاً حاسماً إذا ما دُفعت سيرورة البحث بما يكفي من التقدم. لذلك فإن حالة الأقوال العلمية تتضمن لحظتين: العلاقة المنهجية تضمن قابلية إمكانية مراجعة كل الأقوال المفردة وكذلك الإمكانية المبدئية لجواب نهائي عن أية مشكلة علمية تظهر على الساحة.

يرس ينطلق فقط من حقيقة التقدم المعرفي للعلم الحديث والذي لم يختلف عليه جدياً حتى الآن من قبل أحد. فهو يحول الحقيقة إلى ما هو مبدئي، من حيث أنه يستخلص: بأن الطريق قد تحددت مرة وإلى الأبد مع إضفاء المؤسساتية على سيرورة البحث، وعلى هذا الطريق يجب أن

(١) منطق ١٨٧٣، المجلد السابع من ٣١٩.

نصل إلى إدراكاتنا التي نسحبها معارف، لأنها تجد اعترافاً مشتركاً بلا
 قسر وبصورة دائمة. وما دامت سيرورة البحث لم تُختمت بالكامل لا
 يمكننا أن نميز بشكل نهائي الأقوال الصحيحة من الخاطئة في مجموع
 النتائج الصالحة كلها. ولأننا متأكدون من حقيقة التقدم المعرفي فإن
 الأمر يجب أن يسير هكذا: حجم مجالات الواقع قد ازداد بمقياس
 البحث المتقدم، كل سيرورات البحث القادمة تتجمع في حالة غير
 محددة زمنياً، ولكنها قابلة للاستباق أساساً، وفيها تصبح كل المرافق
 الصالحة أقوالاً صحيحة حول الواقع Realita

بطبيعة الحال لا يستطيع بيرس إلا أن يؤكد ذلك عندما يتطلب
 الصلاحية النهائية، أي من أجل افتراض قبول تقدم فعلي للمعرفة
 العلمية. والآن نحن لا نستبعد الحقيقة التي ترى بأنه يوجد حتى الآن
 إجماع غير قسري حول هذا الرأي، ومراجعة مقبنة له. ومن جهة أخرى
 تكون الحجة في متناول بيرس بأننا يجب أن ننظر إلى إدراك معلل
 ومعترف به مشاركة على أنه صحيح، كيف أن صدقته ثم تضاف عليها
 الإشكالية من خلال تجربة غير مُمكنين بها؛ القصد المنهجي للشك من
 أجل الشك ذاته يبقى مجرداً. حتى الآن تكون سيرورة البحث قد دفع بها
 إلى حالة من اليقين، ذلك أنه يوجد تقدم معرفي، ولا توجد حقيقة
 تزعم هذا التفسير. غير أن حجة الحس العام التي تُقصي الشك المبدئي
 تشترط بالمعنى الصارم الفرضية البرغماتية التي توجد تحت النقاش:
 ذلك أننا يجب أن نحسب حساب التوظيف الفعال لسيرورة تعلم متراكمة
 منظمه ذاتياً. في نقد إحدى طبعات أعمال بيركلي يشرح بيرس هذه
 القناعة الأساس هكذا:

كل فكر بشري وكل رأي إنما يحتويان عنصراً اعتبارياً وخاضعاً
 للمصادفة، ومتعلقاً بالحدود، التي نوضع بالنسبة إلى الفرد من قبل
 علاقاته وفدراته وميوله، بإيجاز عنصر الخطأ. غير أن الرأي البشري

يميل بصورة عامة وعلى المدى الطويل إلى شكل محدد هو الحقيقة. والمرء يعطي لجوهر إنساني ما معلومات كافية بالرجوع إلى سؤال ما، مما يدفع بالتمسالة إلى التجدال الكافي فكرياً. وهكذا يتمخض الأمر عن نتيجة مؤداها أنها ستصل إلى الاستخلاص الذي هو تماماً واحد، والذي سيصل إليه الآخرون جميعاً ضمن ظروف ملائمة بصورة كافية... على كل سؤال يوجد جواب صحيح، استخلاص نهائي يمكن إرجاع رأي كل إنسان إليه. يمكن للمرء أن يحيد عنه لبعض الوقت، غير أنه بعد أن يعيش التجارب ويكون لديه وقت للتفكير لا بد أن يصل إليه في النهاية. لا يحتاج الفرد إلى أن يعيش طويلاً كي يصل إلى الحقيقة (الكاملة)، إذ أنه يوجد في رأي كل فرد بقية من الخطأ. ومن المؤكد كشرط أنه يوجد رأي محدد ببيل إليه العقل البشري بالكامل على المدى الطويل. هنالك استعداد كامل للوصول إلى اتفاق حول أسئلة كثيرة، وسوف يتم الوصول إليه عندما تُعطى الوقت الكافي لذلك^(١)

بيرس يستدل من تجربة التقدم المعرفي سببورة تعلم جمعية وموجهة للنوع البشري اتخذت صورة منهجية على مستوى البحث المنظم. وبذلك يقر بالواقعة الفعلية بأن المنهج العلمي يضمن التقدم النظامي للبحث. هذه الفرضية لا يمكن أن يختلف عليها بصورة جدية؛ ولكن عندما يريد بيرس أن يدلل على عدم جعلها موضع الخلاف، عليه أن يبرهن منهجياً شروط إمكانية تقدم معرفي مُعأسس. بهذا المعنى يمكن فهم نظريته في العلم كمحاولة لشرح منطق التقدم العلمي.

بيرس يحقق منهجية المعلوم في شكل استقصاءات منطقية. وهو

(١) أوراق مجموعة VIII في الألمانية بيل: أعمال تشارلز بيرس المجلد الأول ص ١٩٦٧ ص ٢٥٩ وما يتلوها: ترجمة ج. فاننبرغ. أنا أشكر السيد فاننبرغ من أجل ترجمة هذه المواقع التي لم تكن قد وجدت في المجلد الأول. وهذا يصح بالنسبة إلى الاقتباسات كلها التي تيرهن المرجوع إلى الأعمال المجموعة.

يستخدم إبان ذلك مفهوم المنطق بطريقة خاصة. وهو لا يقصر نفسه على تحليل علاقات صورية بين رموز، أي على الشكل الصوري للأقوال ومنظومات الأقوال، ولا يرجع إلى بعد نظرية المعرفة الذي دشنه كانت. كما أن منطق البحث يوجد على مسافة واحدة بين المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي. وهو يتجاوز مجال الشروط الشكلانية لصدقية الأقوال، غير أنه يفي خلف التعينات المكونة لوعي ترنسندنتالي بالنسبة إلى المعرفة إجمالاً. ومنطق البحث بطلق مفهوماً منهجياً عن الحقيقة، وهو بشرح الخواعد التي تُكتسب طبقاً لها أقوال صحيحة عن الواقع (Realita +). «المنطق هو نظرية الحقيقة، من حيث طبيعتها والنوع والطريقة وكيف يمكن اكتشافهما»^(١). يمتد منطق البحث مثل المنطق الترنسندنتالي إلى علاقة تكون المعرفة، غير أن هذه العلاقة المنطقية كسيرة بحث تتحقق ضمن شروط تجريبية: «العلم يعني طريقة حياة بالنسبة إلينا»^(٢). لقد تكاملت في سيرة البحث الترابطات المنطقية للرموز والترابطات التجريبية للأحداث لتصبح نوعاً من طريقة حياة . Lebensform.

«عندما يسأل الإنسان نفسه إلى ماذا يرجع النجاح الباهر للعلم الحديث، عند ذلك تكون توقعاتي بأنه لكي يصل الإنسان إلى سر هذا النجاح، يجب أن ينظر بالضرورة إلى العلم على أنه حي، ومن هنا ليس كمعرفة مكتسبة وإنما كحياة عيانية للناس الذين ما يفكرون يعملون عليه من أجل أن يستنبطوا الحقيقة»^(٣).

يبرس يدرك العلم من صميم أفق البحث المنهجي، على أنه يفهم البحث كسيرة حياة. التحليل المنطقي للبحث لا يتوجه لذلك إطلاقاً

(١) منطق ١٨٧٣ المجلد السابع ص ٣٢١.

(٢) الطريقة العلمية، المجلد السابع ص ٥٤.

(٣) المصدر السابق، المجلد السابع ص ٥٠.

نحو إنجازات الوعي الترنسندنالي، وإنما نحو إنجازات الذات التي تحمل سيورة البحث بالكامل ونحو مجموع الباحثين الذين يحاولون تحقيق مهامهم بصورة تواصلية.

٥... ليس من الضروري أن نناقش طبيعة الفهم. فقط بالقدر الذي توجد فيه قدرات معينة ضرورية لكل فهم يفترض فيه أنه يستطيع ممارسة البحث بصورة (جسالية)، بهذا القدر يجب أن تكون هذه القدرات متاملة من قبلنا^(١)

من جهة ثانية يكون منطق البحث من خلال أنه يفهم سيورة البحث كبراكسيس حياة يكون العالم، ويلتزم بموقف منطق ترنسنديالي. وهو لا يستطيع أن يسقط ثانية في الموقف الموضوعي، الذي نتجلى فيه المعرفة على أنها وصف للواقع قابل للاستبدال من قبل الذات العارفة. بيرس يرى بأن الحقيقة الفعلية تتكون بدايةً وبالكامل كـ مجال موضوع Objektbereich للعلوم ضمن سيورة البحث. وهي محصنة ضد إضفاء انطولوجية الأشياء. عندما تصبح تلك الأقوال وحدها بوصفها حقيقة Wahr يمكن أن ينتج حولها إجماع دائم وغير تسري بقوة المنهج العلمي، عند ذلك لا يمكن أن تعني الواقعية (Realität) شيئاً سوى المفهوم الكلي للواقع التي يمكن أن نكتسب حولها إدراكات نهائية. الفعلية تمثل مفهوماً ترنسنديالياً، غير أن تأسيس موضوعات تجربة ممكنة لا يترسخ من خلال التجهيز المفولاتي لوعي ترنسندنالي وإنما من خلال آلية سيورة البحث كآلية سيورة تعلم متراكمة ومنظمة ذاتياً^(٢)

(١) منطق ١٨٧٩، المجلد السابع ص ٤٢٦.

(٢) عقول متعددة يمكن أن تنطلق من حدود متناقضة خارجياً، فسيورة البحث تفودهم من خلال قوة خارجية عن إرادتهم إلى النتيجة ذاتها. فاعلية الفكر هذه التي لا يريد أن تنقاد من قبلها إلى حيثما تريد، وإنما إلى هدف معين سلفاً، هذه الفاعلية تشبه القنر. لا يوجد تغيير لوجهة النظر المختارة، لا يوجد اختيار حقائق أخرى للدراسة، لم يحصل أن استنفذ-

على أن يرس يسارع إلى التأكيد بأن مفهوم الفعلية المرتبط بمسئولية البحث والمناسب لمفهوم الحقيقة المنهجية لا يتضمن المثالية. على الرغم من أنه لا معنى للحديث عن واقع غير قابل للتعرف، فإن الحقيقة الفعلية موجودة مستقلة عن معرفتنا الفعلية.

يمكن للمرء... أن يقول بأن رؤية الواقع هذه للتحديد المجرد الذي أعطناه عنه، إنما هي متناقضة مباشرة إلى الحد الذي نسمح فيه بوجود خصائص الواقعي مرتبطاً بما تم التفكير فيه حوله. غير أن الجواب على ذلك هو أن الواقع من جهة ليس محتاجاً بالضرورة إلى أن يكون مستقلاً عن الفكر عموماً، وإنما فقط عما أفكر فيه حوله أنا أو أنت أو عدد محدد من الناس، وأنه من جهة ثانية، وعلى الرغم من أن موضوع المعنى النهائي متعلق بما هو ذلك الرأي، ومع ذلك ليس ذلك الذي نسميه رأياً والذي يتعلق بما أفكر فيه أنا أو أنت أو أي شخص آخر. إن فسادنا (انحرافنا) مع نساء الآخرين يمكن أن يؤدي ترسيخ ذلك الرأي إلى مالا نهاية، وهم يستطيعون عن طريق الفكر حتى أن يمتنحو لقضية اعتباطية اعترافاً عاماً، مثلما يمكن أن يستمر نوع الإنسان في الحياة. وبالتأكيد فإن هذا لا يمكن أن يغير طبيعة قناعة أفراد النوع أولئك، تلك القناعة يمكن أن تكون وحدها نتيجة البحث الذي دفع إلى الأمام بصورة كافية. وعندما نشأ نوع جديد بعد انقضاء نوعنا، مزود بالقدرة والعزيمة على البحث، عند ذلك يجب أن يكون هذا الرأي الصحيح هو الذي تم الوصول إليه في النهاية... الرأي الذي نتج أخيراً من صميم البحث لا

-الميل الطبيعي للفهم أن مكن الإنسان من التخلص من الرأي المتعد صلفاً هذا الأمر الكبير مقرر في مفهوم الحقيقة والواقع. الرأي الذي هو محدد من القدر لكي يوافق عليه في النهاية كل الباحثين، إنما هو ما نسميه الحقيقة، أما الموضوع الذي يمثل من خلال هذا الرأي فهو الواقعي Real. وهكذا يمكن لي أن أشرح انواقعية (كيف يمكن أن تجعل أفكارنا واضحة المجلد الخامس ص ٤٠٧. آبل ص ٣٤٩.

يتعلق بما يمكن أن يفكر فيه كائن ما فعلياً، وإنما حقيقة ما هو واقعي Real، الذي لا يرتبط إلا بالحقيقة الواقعية، ذلك أن البحث إليها محدود، في النهاية أي عندما تكون قد تمت ممارستها بما يكفي من الزمن لكي تفود إلى التأكد من هذا الواقع^(١).

منهزم الواقع المرتبط بمنطق البحث يتعد إلى حد كبير عن مفهوم الغلبة الترنسندنتالي لكانت، كما عن المفهوم الوضعي لعالم الحقائق لأرغست كونت. نسق المرجعية هنا إنما هو إلى حد كبير سيرورة بحث تعمل على إضفاء الإشكالية على الإدراكات الصحيحة وتقيم استراتيجيات ماثوقة لتكتسب إدراكات غير إشكالية، وبالتالي لتلغي أي شك يظهر لصالح أشكال جديدة من اليقين. إنه الشك المنهجي الذي يضع كلية إدراكاتنا تحت المساءلة تجريداً، فقط من أفق فئات غير إشكالية نستطيع في كل مرة أن نخضع قسماً معيناً من فرضياتنا إلى سيرورة البحث. ولكننا لا نستطيع قبلها أن نطابق إدراكاً يمكن أن نملك عنه مبدئياً اليقين، بأنه ذو صدقية حاسمة ولا يمكن أن يعتريه الشك في المستقبل أيضاً. وبدلاً من الشك الكلي يظهر الشك العام احتمالاً؛ وأيضاً لا يستثنى منه حقيقة ولا مبدأ. لذلك يمكن للفكر الذي ينظره وجود الواقع كقابلية معرفة أن لا يستند إلى بداية مطلقة أو إلى قاعدة غير مزعومة:

«إنه لمن الخطأ أن نقول: بأن الفكر يجب أن يقوم إما على مبادئنا الأولى، وإما على حقائقنا الأخيرة. لأننا لا نستطيع أن نرجع إلى ما وراء ذلك الذي لسنا قادرين على الشك فيه، ولكن لن يكون من الفلسفة في شيء أن نقبل حقيقة خاصة لا يمكن أن نعرض إطلاقاً إلى الشك»^(٢).

يبرس يوجه اهتمامه في وقت واحد ضد الفكر التجريبي الأولي وضد

(١) المصدر السابق، المجلد الخامس من ١٠٩ أبريل ٣٤٩ وما بعدها.

(٢) منطق ١٨٧٣، المجلد السابع من ٣٢٢.

المفكر العقلاني. فوضوح الإدراك الحسي يزين لنا المعطى النهائي، تماماً مثل وضوح الحقائق العليا لما هو معطل أخيراً. لو كان لدينا مدخل حدسي لما هو مباشر، لكان يمكن لنا أن نميز الحدوس باليقينية اللامتوسطة عن المعارف الاستدلالية. غير أن الخلافات حول المنابع الصحيحة للمعرفة الحسية لم يكن من شأنها إطلاقاً أن تقود إلى إجماع مرضٍ، وهذا يشير إلى أننا لا يوجد بنسبنا قدرة حدسية مباشرة كي نطابقها بصورة مقننة. بيرس يصل إلى الاستخلاص بأنه لا يمكن وجود معرفة^(١) غير متوسطة من خلال معرفة سابقة. وسبورة المعرفة إنما هي استدلالية في مراحلها جميعاً. بيرس يتحدث عن سلسلة من الاستنتاجات، غير أن بداية ونهاية هذه السلسلة غير مدركتين بشكل واضح^(٢). لا توجد قضايا أساسية دونما تعليل من خلال قضايا أخرى لها صفة المبادئ التي يحق لها أن تملك صدقنها؛ كما لا توجد عناصر نهائية للإدراك تبقى يقينية بمعزل عن تفسيراتها بصورة غير مباشرة. حتى أبسط أشكال الإدراك ذاته إنما هي نتاج حكم ما، وهذا يعني نتاج استخلاص متضمن^(٣).

(١) السؤاذا السابع فيما يخص قدرات معينة، المجلد الخامس ص ٢٥٩ وما بعد.

(٢) المجلد السابع ص ٣٢٧.

(٣) لأنه ليس من الممكن أن نعرف حدسياً بمعنى أذا المعرفة المتعاطفة ليست متعينة من خلال معرفة سابقة، فإن الطريق الوحيد الذي يمكن أن نعرف بواسطته موجود في استخلاص فرضي من حسيب الحقائق السلاطفة. لكن أن تقدم معرفة معينة عن طريق معرفة معطاة تحديداً، رأساً يعني أنه علينا إضاح تعينات هذه المعرفة، وهذا هو الطريق الوحيد من أجل توضيح هذه التعينات؛ لأنه كلياً من خارج الوعي الذي يمكن أن يقبل المرء كمحدد. يمكن مثل هذا الوعي في مثل هذه المعرفة، التي هي معينة أن يعرف وأن يبال القبول. المسلمة بأن معرفة تعين فقط من خلال شيء ما مطلق خارجنا، تعني أيضاً: أن تعيناتها لا يمكن شرحها. لأن هل هذه فرضية لا يمكن تسويتها تحت أي ظرف، إلى المدى الذي يكون فيه التسوية الممكن من أجل أية فرضية، ذلك أنها تشرح الحقائق، وأن نقول بأنها مرفضة، وأن نفترض في الوقت ذاته بأنها غير قابلة للإيضاح. إنه تناقض ذاتي. فيما يخص قدرات معينة، المجلد الخامس ص ٢٦٠، آبل ص ١٧٧.

نحن لا نستطيع أن نفكر في حقائق غير مفسرة بطريقة ذات معنى كامل؛ في الوقت الذي تدور فيه المسألة حول حقائق لا تظهر في تفسيراتنا. من جانب آخر تكون كل قاعدة تجربة نستند إليها بطريقة التفكير إنما هي متوسطة من خلال تفسيرات مستخلصة تضمناً. وهي كاستخلاصات مشوهة تبقى مشدودة إلى علامات تحمل وظيفة التمثيل. ولهذا السبب تتحرك الإدراكات أيضاً في بعد تمثيل العلامة^(١)

(١) بيرس يستن فلسفة كاسير بصورة ما من الأشكال الرمزية. في تقليد الكانتية كان كاسيرر التفكير الأول الذي حقق انعطافاً من نقد الوعي الترنسندنتالي إلى النقد اللغوي. لم يعد باستطاعة الفهم أن يحقق تركيب المظاهر عارياً؛ الرمز فقط بداية تجعل آثار ما هو غير معطى شفافة في الفهم. بذلك يصبح ما يخص عالم الداخل حاضراً أمام الروح من حيث أنه ينسج أشكالاً من ذاته يمكن بدورها أن تمثل حسيباً حقيقة فعلية غير مشاحة. لا تبدو الحقيقة إلى العيان إلا كحقيقة ممثلة dargestellt. وهكذا فإن التمثيل الرمزي إنما هو الوظيفة الأساس للوعي الترنسندنتالي. ومن هنا فإن بيرس على فاعية بأنه لا يوجد عنصر في الوعي الإنساني لا يمثل شيء ما في الكلمة. (المجلد الخامس ص ٣١)؛ أبل ص ٢٢٢). إن الإنجاز اللغوي لتمثيل العلامة هو شرط الاستيعابية الممكنة. لا يطالب نموذج الواقعية التصويرية بالنسبة إلى أية مرحلة من مراحل التعرف، حتى بالنسبة إلى التطبيقات الأساسية للإدراك؛ إذا كانت الحال كذلك سيكون ما يجري تحت اسم تداعي أنصور تداعياً فعلياً للأحكام. يتجه تداعي الأفكار كما يقال طبقاً لثلاثة مبادئ هي: التشابه، التجاور والسببية. وسيكون في الوقت ذاته من الصحيح أن نقول بأن العلامات بما تحدها، تحدها على أساس المبادئ الثلاثة: التشابه، التجاور والسببية. ويكون خارج أي سؤال أن كل شيء علامة Zeichen بالنسبة إلى الكل إنما هي ما يتداعي بصورة مستديمة مع هذا الكل من خلال التشابه، التجاور والسببية؛ علماً بأنه من الطبيعي أن ينشأ شك فيما إذا كانت كل علامة تستدعي إلى الذاكرة الموضوع الذي شملته هذه العلامة. وهكذا يقوم تداعي الأفكار على أن حكماً يستدعي حكماً آخر تكون العلامة منبثقة عنه. غير أن هذا ليس شيئاً سوى الاستخلاص (نتائج أشكال المعجز الأربعة. المجلد الخامس ص ٣٠٧، أبل ص ٢١٧). إلا أن بيرس لم يستطع مثل كاسيرر أن يضع الرعدة الترنسندنتالية للوعي تحت سيادة توسط العلامة؛ أساساً ليست سيادة توسط العلامة سوى استخلاص ينشأ في الفهم أولاً. «الإنسان يخلق الكلمة، والكلمة تعني الأشياء التي لا يسمح المرء بأن يعنيه، والذي ليس موحهاً إلا لإنسان ما. ولكن لأن الإنسان لا-

Zeichenrepräsentation. من جهة ثانية لا يمكن لقاعدة التجربة أن تكون متوسطة بشكل كلي من خلال الفكر. وسيروية الاستخلاص المرتبط بالعلامة، بصرف النظر عن القوانين المنطقية التي تتبعها هذه السيرة، إنما هي متعلقة بتدفق المعلومات. وهي لا تتحرك بصورة محتاجة، وإنما تستقبل نبضات التجربة. وإلا لكان على بيرس أن يضحى مثالياً بالفارق بين الفكر وبين ما هو فعلي مُعتبر بصورة محسوبة. ليس باستطاعتنا يقيناً أن نفقد فكراً خارج بعد التوسط، ذلك لأن المعارف كلها استدلالية. وما دمنا نتابع استخلاصاتنا انطلاقاً من مقدماتها فسوف نبقى أسرى في الدائرة المغلقة لتفسيراتنا: وحتى المعطيات الأخيرة ظاهرياً سوف نحلل ثانية في تفسيراتنا. من المؤكد أن سيرة التحول من المواقف التي أضفيت عليها الإشكالية إلى تفسيرات جديدة معترف بها لا تُعرض إلا من قبل محركين أوائل مستقلين يشهدون على مقاومة الواقع ضد التفسيرات الخاطئة، ويتحولون إلى بواعث لسيرورات الفكر.

هذا التصور يؤدي إلى صعوبة ما تعيد إشكالية الشيء في ذاته إلى مستوى جديد. كما أن مفهوم الحقيقة المرتبط بمنطق البحث الذي يربط صدقية الأقوال إلى منهج تحقق الإجماع، يقود كما أشرت سابقاً إلى مفهوم فعلية خاص بمنطق اللغة. وهو يقصر الواقعية على مجال وقائع يمكن أن تمثل مبدئياً في استخلاصات مقنعة. عندما تتم مطابقة «الوجود» مع «قابلية المعرفة» بهذا المعنى فإن مقولة «الشيء في ذاته» تصبح عديمة المعنى: «ليس لدينا مفهوم عن مطلق غير قابل

= يستطيع أن يفكر إلا بكلمات أو رموز أخرى خارجية، فإنه يمكن لهذه الكلمات ولهذا الرموز أن نقول القيسر: أنت تمنني لا شيء، ذلك الذي لم نعلمك إياه، ونفقد إلى الحد الذي نظهر فيه كيفية توحدهم نحو كلمة ما على أنها نفس فكرتك. وفي الحقيقة يتبادل الناس فيما بينهم فاعلية التربة، وكل ناعم للمعلومات إنسان يتضمن تنامياً مساوياً للمعلومات كلمة ماء» (المجلد الخامس ص ٢١٣، أبل ص ٢٢٣).

للمعرفة^(١). من جهة ثانية فإنما هو مباشر يُستقبل في تفسيرات فكرنا المستخلص، دون أن يكون بإمكانه أن يمثل كمباشر وكمعطى نهائي. يجب على بيرس أن يؤكد استقلالية المحركين الأوائل المفردين وغير المتوسطين رمزياً، مقابل توسط كلي لفائدة التجربة التي يمكن أن تمتص فعلية الحقيقة وكيفياتها الخاصة في محاكاة سيروية فكر تدور حول ذاتها. ولا يمكن أن تكون الواقعية Realitas من نصيب هؤلاء؛ على الرغم من أن كل أقراننا عما هو واقعي Reales متأسس فيهم إلى حد كبير. مفهوم الواقعية الذي يشتقه بيرس من مفهوم الحقيقة المنهجية يمنع أية فكرة حولها هو نهائي واضح وغير متوسط، يقال عنه: إنه يسيره كذلك الذي لا يقبل التحليل، ولا يقبل الشرح. ليس بالروحي، ويتدفق كتيار متواصل عبر حياته^(٢). يجب أن نُثبت الحقيقة والفعلية والتعدد النوعي طبياً لحالات الوعي الحاضرة مباشرة، علماً بأنه ليس لهذه الأشياء كلها ما يماثلها في الواقع لأنها لا تمثل شيئاً؛ لأن ذلك الذي يتأخر تعيينات خاصة لتيار وعي مستمر ليس واقعياً Real. وبيرس لا يخفي هذه الصعوبة:

«في كل لحظة نجد أنفسنا مالكي معلومات محددة، ومالكي عدد من معارف مستنبطة منطقياً من خلال الاستقراء والفرضيات من معارف سابقة عليها، هي أقل عمومية وأقل وضوحاً، ونملك منها وعياً أقل حيوية. وهذه بدورها قد تم استنباطها من معارف أخرى كانت أقل عمومية وأقل وضوحاً وأقل حيوية، وهكذا رجوعاً إلى الوراء حتى الأول المثالي الذي هو مفرد بالكامل وخارج الوعي تماماً. هذا الأول المثالي المفرد، هو التجزيئي، الشيء في ذاته. وهو كممثل هذا الشيء،

(١) المجلد الخامس ص ٢٦٥.

(٢) المجلد الخامس ص ٢٨٩.

لا يوجد بتاتاً. وهذا يعني أنه لا يوجد شيء في ذاته بعيداً عن مرجعية الفهم، على الرغم من أن الأشياء التي توجد بالعودة إلى الفهم لها وجودها الأكيد عندما يُصرف المرء النظر عن هذه العلاقة. إن المعارف التي نصلنا من خلال سلسلة لا متناهية من الاستقراءات والفرضيات (تلك السلسلة التي على الرغم من أنها كجزء مما قبل المنطق ولانتهائية، فإن لها بداية في الزمن كسيرورة مستمرة) تقسم إلى نوعين، معارف حقيقية ومعارف غير حقيقية، أو مثل معارف موضوعها واقعي، ومعارف موضوعها غير واقعي. ولكن ماذا نعني بكلمة واقعي؟ إنه مفهوم كان علينا أن نمتلكه لأول مرة عندما اكتشفنا أنه يوجد ما هو غير واقعي، وهم، وهذا يعني عندما صححنا أنفسنا للمرة الأولى. والآن إنه التمييز الذي يُطلب بمفرده منطقياً على أساس هذه الحقيقة، التمييز بين واحد يوجد بالتعبئات الداخلية الخاصة، إلى أشكال النفي التي تنبع من غرط الحساسية؛ وبين واحد كما لو أنه وجد منذ امد بعيد. الواقعي هو إذن ذلك الذي تنتج عنه في النهاية سابقاً ولاحقاً معلومة وفكر يستخلص مستقلاً عن خواطري وخواطرك^(١)

بيرس ينكر شيئاً في ذاته بمعنى الفلسفة الترنسندنالية، الحقيقة الفعلية التي ننبه حواسنا، والتي تتجلى ضمن الشروط الترنسندنالية لموضوعية ممكنة، لا يمكن أن يُتعرف عليها. المحمول «فعلي» Wirklich ليس له معنى قابل للتمثيل مستقلاً عن الوقائع التي يمكن أن نضع حولها أفوالاً صحيحة. لذلك لا يمكن لهذا «الأولى المثالي» الذي يجب أن يُقبل كمصدر لتدفق المعلومات، أن يصلح على أنه واقعي. لأن تيار التجارب الذاتية إنما هو المحسوب مقابل التعيينات العامة التي كان قد تحقق حولها إجماع عام. لا يمكن لتعيين يصح فقط من أجل كل من الذوات

(١) نتائج أشكالان التعبير الأربعة، المجلد الخامس ص: ٣١١، آمل ص: ٢١٩ وما بعد.

المفردة أن يعود إلى ما هو واقعي، فقط القناعات التي لها صدقيتها مستقلة عن فرط الحساسية الشخصية، والتي تؤكد صدقيتها المشتركة مقابل شكوك متكررة، هي ذاتها تمثل وقائع فعلية. لذلك لا يمكن أن نعزو وجوداً في ذاته لتعبيرات المشاعر المفردة للإحساسات التي هي خاصة مطلقة، كما لا يمكن أن نرفعها إلى مستوى ما هو فعلي: فقط بالقدر الذي ننضم فيه إلى الاستخلاصات المتوسطة رمزيًا، وبالقدر الذي تصبح فيه جزءاً مكوناً من التفسيرات يمكن لها أن تأخذ مضموناً إدراكياً سواء أكان ذلك المضمون صحيحاً أم خاطئاً.

هذه المحاجة ملزمة لكنها لا نحل المشكلة المطروحة. لأن ذلك الأولي المثالي، وإن كان لا يمكن تصويره كشيء في ذاته، ليس إلى حد ما عدماً. وكثيراً ما تتعلق فيه حقيقة وكيفية فعلية استثنائية. ولذلك فإنه ليس من المعقول أن نضع تأثيرات الحواس وفرط الحساسية على سوية واحدة. تلك الأحداث النفسية ليست آراء خاصة. وهي تفتقد إجمالاً حالة الآراء وتمسك بعالم عتبة الترجمة الفصدي. ولكن ألا تشكل في الوقت ذاته أرضية كل قصيدة؟ ليست التجارب الراهنة هي مصدر المعلومات التي تدخل في الاستخلاصات المتضمنة للإدراك وللحكم، والتي نعالج في سيرورات الفكر وصولاً إلى قناعات نهائية؟ بالتأكيد إنها فقط ذلك الذي «انطلاقاً منه» يفكر المرء على أساس الرأي النهائي بأنه يوجد ما هو واقعي وما عدا ذلك لا شيء. ولكن ما مقدرة الأشياء الخارجية عنا في تنبؤ الحواس^(١)؟

من أجل تجاوز الأحابيل الميتافيزيقية لنظرية المعرفة القديمة، والافلات من خطر التجسيد كان على بيرس أن يعيد صياغة هذا السؤال في إطار مرجعية خاص بمنطقه في البحث. الواقعة كمفهوم كلي

(١) بيركلي - المجلد الثامن ص ١٢، آبل ص ٢٦٠.

للمحاولات الممكنة كلها التي تظهر في أقوال صحيحة حول الفعلية لم تعد تتعين من خلال الإنجازات المؤسسة لوعي ترنسندنتالي إصلاً، وإنما ومبدئياً من خلال سيروية نهائية من الاستخلاصات والتفسيرات، من خلال مجهودات جماعية للمشاركة في كل مرة في سيروية البحث. من أجل السير قدماً إلى كلية قناعات صالحة وبالتالي معترف بها على أنها عامة ودائمة، كان على قوة تأثير الحواس تلك الحاضرة في التجارب الراهنة القيام بوظيفة إضفاء الإشكالية على الآراء الصحيحة وتحريض اكتساب القناعات غير الإشكالية. إن نبية الحواس الذي تتأكد فيه الفعلية *Faktizität* والكيفية المباشرة للحقيقة الفعلية إنما هو سبب دائم من أجل إعادة صياغة التفسيرات القديمة في صيغ جديدة. ومن ثم فإن القدرة المنبهة للأشياء التي لا نستطيع أن نعزو لها وجوداً في ذاته، ليست شيئاً آخر سوى فسر الواقع الذي يدفع إلى مراجعة أقوال خاطئة وإنتاج أقوال صحيحة:

«وهكذا فإن القناعة بوجود موضوعات خارجة عنا، لا يمكن أن تُعرّف إلا كموضوعات، ما دامت تمارس قوة على حواسنا، لا نختلف عن القناعة بوجود نيار عام في تاريخ الفكر البشري من شأنه أن يؤدي إلى توافق تام لا يل إلى إجماع شامل^(١). (قبول كاثوليكي).

يحتل قصر الواقع الذي يتجسد في المباشرة النوعية للإحساسات المفردة والمشاعر حافزاً لتأسيس الفعلية في صورة أقوال صحيحة، إلا أن هذا القصر لا يعود بذاته إلى الواقع. فكيف يمكن إذن أن نقول شيئاً ما عنه؟ في الوقت الذي نشرح فيه المغزى من شيء ما لا يمكن أن يكون مشتركاً في الفعلية، وبالتالي لا يمكن أن يصبح موضوعاً لإدراك صحيح، فإننا نخلس ثانية مفهوم الشيء في ذاته. وكان يمكن ليرس أن

(١) المصدر السابق.

يقف موقفًا معارضاً، لأن قسر الواقعة ينحل بهذا القدر الذي تنتج فيه قدرته المحرصة وتدفع إلى الأمام بسيرورة البحث، كما تكون إدراكات صحيحة حول الواقع. وكان يمكن إذن لقسر الواقع أن يكون مفهوماً متمماً لفكرة سيرورة البحث. وهو يعين مقابل الواقعة كمجموع الوقائع القابلة للمعرفة للعلاقة المختلفة والتي توجد في نقطة زمنية معطاة بين إدراكاتنا وبين الواقع. بيرس لم يحتاج هكذا وإنما بحث عن تسوية لغوي.

لو أن بيرس حاجج بالمعنى المُشار إليه لكان قد توصل إلى الوعي بأنه كان عليه أن يحل إنكار الشيء في ذاته عن طريق منطق البحث. يعود الفضل في تحويل مضامين التجربة غير الهادفة إلى تمثيلات رمزية إلى التركيب Synthesis الذي يمكن أن تطلقه البرغماتية المتعلقية وحدها في إطار منطق سيرورة البحث. بيرس تناول هذه المشكلة مباشرة على مستوى مفهوم الفعلية اللغوي الخاص به. لأنه عندما يتحدد الواقع من خلال مجموع الأقوال الصحيحة، وعندما تكون هذه الأقوال تمثيلات رمزية، فلماذا إذن لا ينبغي أن يكون بالإمكان شرح بنية الواقع بالعودة إلى بنية اللغة؟

باستطاعتنا الآن أن نحيز وظيفتين للغة؛ وظيفة دلالية Signifikative ووظيفة إشارية Denotative. بيرس يدعو بالواقعي Real دلالية Signifikata كمن المحمولات التي تظهر في جمل صحيحة. أما الموضوعات الفردية التي يضاف لها محمول صحيح في حالة معطاة فهي إشارات Denotata لا تنتمي بطبيعتها إلى المضمون الدلالي. بهذه الطريقة يُتاح لنا أن نعين لغوياً لحظة على الفعلية لا يمكن أن تدخل في المضمون الإسنادي للأقوال حول الفعلية. بيرس يميز «القوى» التي تكون استخداماً إشارياً لعلامة ما عن العلاقات الكلية التي تكون المحتوى الدلالي للعلامة. إن فعلية الحقيقة لا تتناسب مع أي مضمون

لغوي، ولذلك فإننا لا نستطيع أن ننشئ مباشرة أقوالاً عنها، وإن كان يمكن إدراكها بصورة غير مباشرة لأنها يمكن أن تلحق بوظيفة دليل اللغة.

بطبيعة الحال لا يغطي بشكل كامل ما يُسمى في العلاقات الخاصة بنظرية المعرفة تنبيه حواسنا من خلال الأشياء خارجاً عنها، مع ترابط وظيفة تعيينية للغة. في الاستخدام الإشاري لعلامة ما تؤكد فعلية الحقائق وبالتالي الإلتزام المحض بوجود يواجه الذات دون توسط، ولكن ليس تلك النوعيات المضمونية، التي هي حاضرة في حالات الوعي المفردة. تسر الواقع يعبر عن نفسه ليس فقط في مقاومة الأشياء إجمالاً، وإنما في مقاومة نوعية ضد تفسيرات محددة. إلى جانب حقيقة الأشياء فإن هذا القسر ينضمّن لحظة مضمونية دون ألا ينظر إلى تدفق المعلومات. ويرس لا يتردد لذلك في أن يدخل مقولة ثالثة أي الكيفية المحضة إلى جانب وظيفة التمثيل ووظيفة التعيين للمعرفة المتوسطة رمزياً:

«يوجد إذن طبقاً لذلك... ثلاثة عناصر للفكر: الأول الوظيفة التمثيلية وهي التي تسمح بأن تكون تمثلاً. العنصر الثاني الاستخدام الإشاري أو الارتباط الوافعي، وهو الذي يجعل فكرة ما في علاقة مع فكرة أخرى. أما العنصر الثالث فهو الكيفية المادية أو الشعور بالوجود هكذا (how it feels) ذلك الذي يمنح كيفية ما للفكرة»^(١).

في موقع آخر توجد صياغة قريبة مما تقدم، ذلك أن المقولات الثلاث كلها: التمثيل، التعيين والكيفية قد تم استقلالها بشكل متساوٍ من وظائف اللغة. يمكن أن تتجلى العلامة كرمز يعرض شيئاً ما، كدليل يشير إلى شيء ما، كأيقونة تصور شيئاً ما.

«العلامة من هذا النوع ثلاث دلالات. فهي أولاً علامة بالعلاقة مع

(١) نتائج إشكال المعز الأربعة المجلد الخامس ص ٢٢ أبل من ٢٠٤.

فكرة ما تفسر هذه العلامة. وهي ثانياً علامة بالنسبة إلى موضوع، توجد العلامة بالنسبة إليه مساوية لتلك الفكرة في المعنى، وهي ثالثاً علامة في وجهة نظر أو في كيفية تضع العلامة في علاقة مع موضوعها^(١).

ليس من السهل أن نرى من أية زاوية ينبغي أن ننمى الوظيفة الثالثة للغة عن الأولى. عندما نأخذ كمثال بالنسبة إلى استخدام العلامة الأيقونية مثلاً أو صورة وجهية، عند ذلك لا بد أن نميز يقيناً الوظيفتين عن رموز الكلام العادية أو الجمل من خلال أن الأساس الشئى للعلامة يتقاسم سمات معينة مع الموضوعات المعنية ذلك أننا نستطيع أن نؤكد علاقة تشابه فيما بينها. غير أن وظيفة التصوير التي تحفظها مثل هذه العلامات الأيقونية ليست في الحقيقة سوى حالة خاصة من وظيفة العرض. وبإمكاننا أن نتصور تكوينياً العرض كتجريد للتصوير Abbildung لكن التمثيل هو الاثنان معاً. الكيفية ليست سوى تعين مستغل ثالث لبنية اللغة التي تتميز عن العرض Darstellang والتأشير Denotation عندما نعود إلى أساس العلامة الشئية. وهكذا يمكن أن نقرأ بعض الصفحات فيما بعد:

«لأن العلامة ليست متطابقة مع الشيء المتعين... بحجب أن نملك بديهياً بعض سمات مميزة نعود في ذاتها إلى الشيء وليس لها علاقة مع وظيفته التمثيلية. وهذه أسميها الكيفية المادية لعلامة ما. وكمثل لمثل هذه الكيفيات نجده لدى كلمة إنسان Man لفهم الحقيقة بأن هذه الكلمة تتألف من ثلاثة أحرف، أي ثنائية البعد ودونما بروز^(٢)».

عندما نفهم المسألة بهذا المعنى تكون الكيفية بمثابة تعين لخاصية علامة اللغات، غير أن المقولة المتفاد من علاقة استخدامها الأيقونية لم

(١) المصدر السابق قبل ص ١٩٨

(٢) المصدر السابق قبل ص ٢٠٠

تعد تصف أية وظيفة للغة. بالنسبة إلى جلاء مفهوم الواقع الخاص بالمنطق اللغوي لا تسهم هذه الأيقونة بشيء ما. لأنه من هذه الزاوية لا يكون للكيفية كمقولة لغوية أية أهمية إلا بمقدار ما توجد من أجل ما هو مباشر ومن أجل مضمون التجربة غير الهادف، الذي يتم توسطه للعرض الرمزي. عدم قابلية الإدراك اللغوية للمباشر يتجلى في أن هذا المباشر يكون معطى في الإحساسات الفردية التي هي من جانبها لا عقلانية بالكامل.

«كل... ما لا يمكن مقارنته بالكامل مع شيء ما آخر، إنما هو بصورة ما غير قابل للإيضاح؛ لأن الشرح يشكل من وضع أشياء ضمن قوانين عامة أو ضمن مراتب طبيعية. وتبعاً لذلك فإن أية فكرة هي ببساطة وفي النهاية شيء غير قابل للإيضاح ما دامت تمثل شعوراً من نوع خاص»^(١)

ليس لحالات الوعي مضمون معرفي كأحداث مفردة. فهي أحداث نفسية تستجيب معها عضوية ما على مؤثرات محيطها. وهي لا تمثل شيئاً. يبرس يرى بأن هذا التكون لا يقع في تناقض مع مسلمة ما، ذلك أن حقائق غير مفسرة لا يمكن أن يقر بها أحد:

«لأنه من جهة لا يمكن أن نفكر: «هذا هو حاضري بالنسبة لي» لأن حساسية الحواس قد مضت، قبل أن يكون لدينا الوقت الكافي لتنظيم هذا الفكر ومن جهة ثانية لا يمكننا استرجاع كيفية الشعور بتناً في حال انقضائها؛ وبالتالي لا نعرف كيف كانت في ذاتها ولذاتها، ولا أن نعرف كيف كانت تبدو في ذاتها، ولا حتى أن نكتشف وجود هذه الكيفية، قد تكون إذن في شكل استخلاص من النظرية العامة لوعينا، في هذه الحال نكتشفها ولكن ليس في خاصيتها؛ وإنما كشيء ما حاضري للوعي. لكن كشيء ما حاضري يكون فيه كل شعور معادلاً للآخر ولا

(١) المصدر السابق قبل ص ٢٠٣.

يطالب بأي إيضاح، لأنه لا يتضمن سوى ما هو عام. وهكذا لا يبقى شيء مما يمكن أن نقول عنه من المشاعر غير قابل للإيضاح، وإنما فقط ذلك الشيء الذي لا يمكن أن نتعرفه تأملياً. نحن لا نسقط في التناقض في أن نجعل المتوسط غير متوسط. وأخيراً لا يوجد لفكرة حاضرة وبإدائية (والتي هي مجرد شعور) أي معنى وأية قيمة عقلية، لأن المعنى لا يقع فيما يفكر فيه كراهن، وإنما فيما تمثله هذه الفكرة، من خلال أنها يمكن أن تكون مرتبطة من خلال أفكار تنتج عنها، ذلك أن معنى فكرة ما إنما هو شيء احتمالي^(١).

وهكذا فإن بيرس يميز بين تعبيرات مشاعر معمة Feelings وبين حركة العواطف المباشرة Emotions التي لا يمكن أن يكون لها مضمون قصدي وبالتالي ليست قادرة على أي تمثيل. بالمقابل يرى بيرس الإحساسات ضمن رؤية مزدوجة. فهي كأحداث نفسية من نوع خاص تنتمي إلى سيرورات الحياة العضوية، أما كمضامين إدراكية فإنها تدخل في سيرورة الاستخلاص المتوسط للعلامة:

«وهكذا فإن حساسية الحواس إلى المدى الذي تمثل فيه شيئاً ما تنبع من على أساس قانون منطقي من خلال معارف منبثقة؛ ولكن هذه المعارف تتحدد بأن حساسية الحواس سوف تنشأ لاحقاً. ولكن إلى المدى الذي تكون فيه حساسية الحواس مجرد شعور من نوع خاص، فإنها تتعين فقط من خلال قوة خفية وغير قابلة للإيضاح، وإلى هذا الحد لا يكون تمثيلاً وإنما مجرد الكيفية المادية لتمثيل ما^(٢)»

وبقي للمناقشة كيف تنصرف الحالات الوحيدة والمفردة والملازمة للأحداث النفسية إزاء حساسيات الحواس المعمة رمزياً والتي هي جزء

(١) المجلد الخامس من أبل ص ٢٠٣ وما بعد.

(٢) المجلد الخامس ٢٩١ أبل ٢٠٥.

مكون من التفسيرات. بيرس يعطي جواباً من منطلق اللغة على الموقع المذكور الحساسية المفردة:

«ليست تمثلاً وإنما الكيفية المادية تُنمّل ما. لأنه تماماً كما هو الحال لدى استخلاص التحديد مما هو محدد، فإن المسألة سيان بالنسبة إلى المنطقي، كيف يكون فيها وقع الكلمة المحددة أو عدد الأحرف التي تحتويها، وهكذا في حال هذه الكلمة المشروطة بتأسيسها فإنها لا تتعين من خلال قانون داخلي بمنح شعوراً موازياً للكلمة. الإحساس كشعور ليس شيئاً سوى الكيفية المادية لعلامة عقلية»^(١).

بيرس يريد أن يدرك علاقة مضمون التجربة غير الهادفة وصولاً إلى العرض الرمزي طبقاً لنموذج اللغة: والاثنان يتصرفان إزاء بعضهما البعض تماماً مثلما تتصرف القاعدة الشيثية لعلامة ما إزاء المضمون الرمزي^(٢).

(١) السجل الخامس ٢٩١ أبل ٢٠٥.

(٢) وأيضاً إعادة التأسيس الواضحة للمحاولة الخاصة بـ «آبل» من أجل التوفيق ما بين مفهوم المعرفة التجريبي ومفهوم المعرفة الدلالي Semiotisch، إلا أن هذه المحاولة لم تستطع على الصعوبة. بيرس يقر نموذج التأثير السببي للحواس من خلال أشياء العالم الخارجي، كما يقر التصور بأنها على أساس العلامات الطبيعية (الانضغاطات في الوعي) تستند على الوجود وتعني خصائص الأشياء في العالم الخارجي. غير أن بيرس لا يماهي تأثير الحواس في الانضغاطات مع المعرفة (التي يجب أن ينظر إليها في هذه الحال على أنها بالدرجة الأولى استيعابية، حدسية، دونما ارتباط باستخدام العلامة)، بل يماهي المعرفة مع الاستخلاص. الفرعي Hypothesis مع أشياء العالم الخارجي. ذلك الاستخلاص الذي ينتج على أساس شروط قابلة للبحث فيزيائية - فيزيولوجية محض (تتبع الأعصاب في التوجه العقلية مع الحقيقة الفطرية) وعلى أساس نوعية العلامة للحقائق الشخصية: التي هي ذاتها ليست المعرفة (ما يسمى المشاعر التي تكون فيها نتائج إثارة الأعصاب محض كيفية ومعطاة بطريقة اثنين العاطفي). المعرفة بالنسبة إلى بيرس ليست صبرورة تأثير من خلال أشياء في ذاتها؛ وليست حلاً لحقائق معقدة، وإنما توسط Vermittlung رأي متماسك حول ما هو واقعي Real، وهذا يعني توسعاً لتمثيل تام للأشياء الخارجية. وهذه تشير -

بالنسبة إلى مشكلتنا: مثلما يمكن أن تدخل ما قبل رمزياً مضامين المعلومات الجارية في السيوروات المتوسطة رمزياً للاستخلاص، فإن النموذج لا يمنح عند ذلك شيئاً ما، إلا عندما نترك نوعية العلامة ليس فقط كأساس علامة وإنما في الوقت ذاته كصورة معينة Abbild من خلال علاقات التشابه أي كأيقونة. ولأن وظيفة التصوير كما أشير ليست سوى حالة خاصة لوظيفة العرض، كان بإمكاننا أن نختلص على هذا الطريق بالنسبة إلى الأحداث النفسية ما تفتقده. المضمون الرمزي. ينبغي أن يصيب مفهوم الكيفية من جهة لحظة المباشرة من الإحصاسات المفردة، ومن جهة ثانية ينبغي أن يتضمن وظيفة عرض أساسية. أما محاولة اشتقاق لغوي لهذه «الكيفية» فيجب أن تبوء بالإخفاق. فإما أن تناسب هذه الكيفية المادة الأساس للعلامة، عند ذلك لا تكون أيقونية، وإنما أنها تحافظ على سعة التصوير لديها، عند ذلك تكون فقط ملحقة بالرمز العارض ولكن تكون مباشرة. الكيفية لا تسمح إذن باشتقاقها بالطريقة ذاتها مثل الفعلية من بنية اللغة. ففي الوقت الذي لا يمكن فيه أن تطابق هذه البنية مع وظيفة التمييز للغة، فإنه لا يوجد لتلك النوعية معادل يمكن أن يبرهن لغوياً على الأقوال حول حضور الوجود هكذا Sosein للأشياء في الحساسيات المفردة والمشاعر. لا يكفي مفهوم الواقعية المصاغ لغوياً مع بعدي الحقيقية (كمجموع كل الدالات الحقيقية Signifikate) وبعدي الفعلية Faktizität (كمشترك كل الأشارات Denotationen المناسبة) من أجل أن يوضح كيف تعالج سيوروات الفكر

= إلى وجودها في المواجهة القابلة للبحث فيزيائياً - فيزيولوجياً للذات مع الموضوع وفي التنوع المضطرب للتحالفات الخاصة بالمشاعر لعلامات التعبير النوعية أو تشابهات «أيقونات» وجودها هكذا. تلك التشابهات التي تختزل في الاستخلاص القرضي (لتصور شيء ما كشيء ما) من خلال وجود محمول في صورة رمز مفسر لوحنة جملة متناسكة حول الحقيقة الخارجية مخطوطات بيرس المجلد الأول ص ٤٧ وما بعد.

ما قبل رمزياً مضامين معلومات متدفقة. والاستخلاصات التي تنتج على المدى الطويل تجمع الآراء التي تغذى بالإحساسات والمشاعر المفردة: وهي لا تشير فقط إلى ما إذا كانت توجد حقيقة، وإنما إلى أية حقيقة موجودة بالفعل. طبقة الكيفيات المباشرة هذه تتجاوز المفهوم اللغوي الواقعية. ولذلك فقد كان على بيرس إما أن يوسع من أفق هذا المفهوم أنطولوجياً وإما أن يعود من بعد اللغوية إلى نسق مرجعية منطق البحث ليحلل القواعد المنطقية للاستخلاص في علاقة موضوعية لسيروية البحث كفواعد لتأسيس العالم.

بيرس يأخذ على عاتقه الحاليتين وإن كان لم يتمكن من توضيح عدم توافق وجهتي النظر الاثنتين. التفسير الأنطولوجي يأخذ صورة نظرية مقولات حيث لا يمكن بواسطتها قراء: اتبعينات الأساسية للواقع انطلاقاً من بنية اللغة وإنما يمكن إدخالها فيثومينولوجياً^(١) بسكن لنا إهمال أنطولوجيا بيرس المتأخرة في هذا المجال، ما يهنا هو النسب الذي قاد بيرس بالتحديد إلى استقلالية مفهوم الواقعية المرتبط بالمنطق اللغوي مقابل مفهوم الحقيقة المرتبط بمنطق البحث ومن ثم إلى متابعة التكون الأنطولوجي للمنطلق المرتبط بالمنطق اللغة، أي إلى نظريته المقولاتية. ذلك أذافع ينتج من الإشكالية التي تتعلق بالتحلال الشيء في ذاته: من تجديد الواقعية الكلية.

بيرس يفهم الواقع Realica-1 على أنه ذلك الذي يناظر مجموع الأقوال الصحيحة. وهو يدعو ما هو حقيقي بالتفسيرات التي نصمد أمام الاختبارات المتكررة ويُعترف بها مشاركة بين الذوات على المدى الطويل. بيرس يستطيع أن يستخلص من تحديد الفعلية أن كل ما هو واقعي Real قابل للتعرف، وأنا نتعرف على الواقع إلى المدى الذي

(١) المحاضرة الثانية حول البرهانية مقدمة قبل ص 18 ومورفي: تطور فلسفة بيرس. ١٩٦١ ص ٣٠٣ وما بعد.

نتعرف فيه عليه، أي كما هو. إذن يجب أن توجد أيضاً وقائع كلية. والفرضية الأساس للإسمية لا يمكن مطابقتها مع مفهوم بيرس للوقائع. بطبيعة الحال ليس للوقائع الكلية وجود باستقلالها عن المقولات التي نتحدث فيها عنها: «أن نقيم فرذاً بين المفهوم الصحيح لشيء ما وبين الشيء ذاته يعني... الشيء ذاته فقط منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين لأن الموضوع المباشر للفكر في حكم صحيح إنما هو الواقع»^(١) بيرس يصل إلى القناعة بأن ماهية الواقعية تتطابق مع ما يقال عنها مما هو صحيح. إن فكراً ظاهرياً كائناً يبدو أنه يتفق مع أسس الواقعية الكلية مع سحب الشيء في ذاته.

«من الجلي أن هذه النظرة إلى الواقع لا محيد عنها وأنها واقعية كلية لأنها تدخل مفاهيم عامة في الأحكام كلها وبالتالي في الآراء الصحيحة. وتبعاً لذلك يكون موضوع ما بصورة عامة واقعياً كما في العيانية. إنه لمن الصحيح بصورة كلية أنه يوجد بياض في الأشياء البيضاء كلها، ومن الممكن أن يقال لكن بأسلوب آخر بأن الأشياء تمثلت بياضاً بمعنى أن البياض واقعي وموجود بسبب قوة فعل الفكر الذي يتعرفه، غير أن هذه الفكرة ليست اعتباطية أو عرضية موجودة في نوع من فرط الحساسية بل هي موجودة في الرأي النهائي. هذه النظرية تتضمن ظاهرية تعود إلى كانت ولا علاقة لها بهيوم»^(٢)

بيرس يريد أن يبقى متمسكاً بكانت، لأن العلاقات الكلية التي تكون الواقعية لا يمكن أن يفكر فيها بشكل صحيح إلا من علاقة التفسيرات الصحيحة الممكنة «لجماعة جواهر الفهم الفعلية كلها». من جهة ثانية فإن انحلال الشيء في ذاته يمكن من تبديل المنظورات ومن ملاحظة الفعلية، ليس فقط ضمن وجهة نظر تكوين أقوال صحيحة، وإنما

(١) بيركلي المجلد الثامن. قبل ص ٢٦٣.

(٢) بيركلي المجلد الثامن. قبل ص ٢٦٦.

بالعكس، وأن يعمل على شرح تكوين الأنوال الصحيحة ضمن وجهة النظر الانطولوجية في ذاتها لعموميات مرجوة:

«من شأن النظرية الواقعية هذه أن تدمر على الفور فكرة الشيء في ذاته، فكرة شيء مستقل عن أية علاقة بالمفهوم الذي يمكن أن يمتلكه الوعي عنه. ومن المؤكد أن هذه النظرية لا يمكن أن نمنعنا، لا بل تشجعنا على ألا نرى في المظاهر الحسية سوى علامات على الحقائق الواقعية. هذه الحقائق التي تمثلها المظاهر لا تصبح السبب المعترف به لتأثيرات حساسية الحواس، وإنما النوميينا Noumena أو المفاهيم المدركة عقلياً، والتي هي النوانج النهائية للفعلية الحقيقية التي تدفع إلى الحركة من خلال حساسية الحواس. مادة الحساسية نخضع بالكامل إلى المصادفة، والمعلومة ذاتها يمكن أن تتوسط عملياً من خلال حواس مختلفة، أما الإجماع الشامل الذي يؤسس الحقيقة فليس مفصلاً بأية حال من الأحوال على الناس في هذه الحياة الدنيوية، أو على النوع البشري، بل يمتد ليشمل جماعة الجواهر الفعلية كلها والتي ننتمي إليها، والتي من المحتمل أن تضم بعض من تختلف حواسهم عنا اختلافاً كلياً، ذلك أنه في كل إجماع يمكن أن يدخل إسناد كيفية حسية فقط ضمن الاعتراف، بأنه من خلال هذه الطريقة سوف تثبت أنواع معينة من الحواس»^(١).

تدفع الاستقلالية الخاصة بالواقعية الكلية للقوائم الممثلة في أقوال صحيحة إلى موقف يلحق نموذج اللغة بالفعلية ذاتها: وهو رمزي بمعنى أنه في كل مرة تُدلل التنبيهات النوعية للحواس (المفردة) على علاقة كلية موجودة مستقلة عن حالات الوعي الراهنة. والعام يُمثل من خلال

(١) المجلد الثامن، أبريل من ٢٠١١.

خصائصه المحسوبة، كما هو الحال في معنى كلمة من خلال الأسس الشبئية المتنوعة التي يمكن أن تعمل كعلامة كلمة. العياني يبني علاقة احالة هي ذاتها عيانية، غير متوسطة، محسوبة، مضطربة وعرضية، ولكنها تشير إلى الكلبيات الموضوعية ذاتها بالنسبة إلى جماعة كل الجواهر المدركة، ضرورية ولا متغيرة: أننا نجلبها من خلال الظواهر الحسبة العيانية إلى العام الحاضر في الوجود.

الأقوال الأنطولوجية حول موقف الواقعية، تفسر من حيث لا تدري سيرورة التوسط التي نتعرف من خلالها على الواقع في حين أن مفهوم الواقعي لم يدخل بداية إلا كمعادل لسيرورة البحث التي ضمنت بشكل نهائي الاكتساب التراكمي للأقوال ذات الصدقية. وما دما نتذكر نقطة الانطلاق هذه، فملينا أن نبصر في الواقعية الكلية حسب صياغة بيرس على أنها إضفاء أنطولوجيا على سؤال منهجي أصلاً من حيث المنطلق. لقد طرحت مشكلة علاقة العام بالخاص بالنسبة إلى بيرس من خارج التقليد، بالتالي ليس كسؤال منطقي - أنطولوجي، وإنما بالعلاقة مع مفهوم الحقيقة المنهجي كسؤال منطلق بحث. لقد حدد بيرس الحقيقة ضمن انطباع تقدم المعرفة الفعلي للعلوم الطبيعية من حيث أن قضايا كلية يمكن أن تكون صحيحة قبل كل شيء؛ وأنه لا يمكن أن يكون هنالك يقين قبل اكتمال سيرورة البحث حول الصلاحية النهائية لكل إدراك بمفرده؛ ذلك أن الإدراكات تتراكم بالتأكد موضوعياً في العلاقة مع تقدم العلوم، تلك الإدراكات التي لا يمكن مراجعة صدقيتها قبل استكمال سيرورة البحث بالكامل: «على الرغم من أننا لا يمكن أبداً أن نكون متأكدين بشكل مطلق بأن ذلك واقعي في أية حالة نوعية»^(١). من هذه الواقعة يدلل بيرس على وجود العام... ويتبع ذلك لأنه ليست أي

(١) نتائج أشكال العجز الأربعة - المجلد الخامس، أبل ص ٢٢١.

من معارفنا متعينة بصورة مطلقة، ذلك أن العام يجب أن يمتلك وجوداً
واقعيًا^(١).

ندفع حقيقة التثدّم العلمي بيرس إلى أن يمين حصرياً حقيقة القضايا
الكلية بالعودة إلى النهاية المستبقة لسبورة البحث بالكامل، وأن يقبل
في الوقت ذاته أننا نصل موضوعاً إلى أقوال صحيحة قبل استكمال تلك
المسيرة بمقياس متنام - بالرغم من اللايقينية الذاتية حول حالة الحقيقة
لكل واحد من هذه الأقوال. عندما تسير الأمور كذلك، فإنه يجب أن
يكون بإمكاننا أن نستخلص مما هو في ذاته An Sich في كل مرة عدداً
متناهيّاً من الحالات المفردة من حقيقة كلية، على الرغم من أن صدقة
هذا الإجراء ليست ملزمة بالنسبة إلينا، وإنما هي في أحسن الحالات
احتمالية. انطلاقاً من منطق البحث يجب أن تكون الاستخلاصات
التركيبية ممكنة: وهذه هي العلاقة المنهجية التي اصطدم بيرس فيها
بمشكلة العلاقة بين العام والخاص.

يمكن لإدراك مرتبط بالواقعية الكلية أن يجعلنا نفهم أنطولوجياً من
اللحظة الأولى استخلاصاً تركيبياً - الإدراك بأن العام لا يوجد كتصور
للذات العارفة، وإنما في ذاته، أي أن الحالات العيانية التي يوجد فيها
إنما تشير إليه. والمنطلق الخاص بمنطق البحث يلزم بيرس من جهة ثانية
بمفهوم واقعية مشتق من مفهوم الحقيقة المنهجي. وعليه بالتالي أن يربط
وجود العموميات Allgemeinen بالأقوال الكلية التي تصاغ منها هذه
العموميات. وهكذا يرى بيرس نفسه ملزماً على أن يوائم ما بين واقعية
كلية وبين الأسس المترسقة لفلسفة تريندنتالية مستخدمة بحثياً. وهو
في الحقيقة يحل مفهوم واقع معين لغوياً من منطق مرتبط بمنطق

(١) المصدر السابق.

البحث، ويكتفي بالثبوت من أن الواقعية تتأسس ضمن شروط الشكل
النحوي للأقوان الكلية. ضمن هذا الشرط يبدو أن الصياغة الميتافيزيقية
للواقعية الكلية تسمح بإعادة تشكيلها في ما بعد النسبة. غير أن عبئة
الترنسندنتالية اللغوية تتجلى كما أشر في لحظة التنوع انكفيفي المباشر
التي تضمن كما هو الحال في لحظة الحقيقة استقلالية الموجود عن
تفسيراتنا للموجود. ولهذا السبب يجب أن تظهر في النهاية نظرية
مفولات بدلاً من منطق لغة؛ تلك النظرية التي تغادر خفية المنطق
الترنسندنتالي، وتجدد الانطولوجيا بصورة غير مقنعة إجمالاً. على هذا
الأساس يمكن فقط نماء المفهوم مع الشيء الذي تتبعه بداية بيرس
من مفهوم منهجي للحقيقة، وبالتالي فهمه كشرح لحقيقة التقدم العلمي،
أن يعزل من منطق مثالية غير بعيدة تماماً عن هيجل. بيرس لم
يستخلص هذه النتيجة في فلسفته المتأخرة بشكل دقيق، ولكن عندما
أرى بشكل صحيح فإن تصور تجسيد متقدم للأفكار التي تتحكم
بالفلسفة المتأخرة، لا يستطيع أن يحيد عن المفهوم الصعب للطبيعة
كمفهوم ذات مطلقة. ونحن نريد أن نعود إلى نقطة انطلاق المحاجة
المرتبطة بمنطق البحث للمحاجة.

يمكن لشروط إمكانية الاستخلاص التركيبي أن تُستقصى في بعد
سيرورة البحث ذاتها؛ وليس من الضروري أن ترحز مشكلة العلاقة
بين العام والخاص بصورة متعجلة من المستوى المنهجي إلى المستوى
الانطولوجي. المشكلة تطرح نفسها بشكل آخر: كيف تُخلق الشروط
الترنسندنتالية لسيرورة بحث مُوضَّع في إطارها الحقيقية - الفعلية، ذلك
أننا ندرك الخاص في العام، ونحدد أننا نستطيع أن نستخلص عدداً
نهائياً من الحالات المفردة من خلال صدقية قضايا جمل كلية؟ إنه لمن
المعقول ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية هذه أن نتحدث عن وجود

العام في لغة الواقعية الكلية Universalienrealismus، أكثر من ذلك نحن نؤسس ضمن الإطار الموضوع مع سيرورة البحث موضوعات التجربة الممكنة. ذلك أن الحقيقة الفعلية تستخلص في تشكيل معين من العام والخاص. هذا التشكيل ينجلي في طرق الاستخلاص التي يتعلق بها منطقياً تقدم البحث.

٦ - التأمل الذاتي للعلوم الطبيعية نقد المعنى البرغماتي

بيرس يتحدث عن ضرورة الاستخلاص، ليس بالمعنى الضيق لاشتقاق منطقي لقضايا من قضايا. والاستخلاص Reasoning يمد أكثر من ذلك إلى الحاجة التي نكتسب بمساعدتها أقوالاً صحيحة حول الواقع. الأشكال المنطقية للاستخلاص ليست قواعد الاكتساب الاستنتاجي لقضايا صحيحة تحليلياً، وإنما هي قواعد التحقق المنهجي تركيبياً لأقوال مبرمة. إن أشكال الاستخلاص الضرورية من منظور منطقي البحث ليست سوى قواعد يمكن أن نحول طبقاً لها وضمن شروط معلومات متدفقة أقوال إلى أقوال أخرى. بطبيعة الحال يجب أن يكون بالإمكان إرجاع كل معلومة مفردة بذاتها ثانية وعلى أقل تقدير إلى استخلاصات متضمنة من هذا النوع، لأننا لا يمكن أن نستند على المبادئ العليا ولا على الحقائق النهائية. عندما ينبغي أن يضمن تدفق المعلومات تلك اللحظيين اللذين نميزان أقوالاً حول الواقع الموجود في ذاته، وتميز بالتالي المضمون الجديد نوعياً والصدقية الفعلية للفضايا، عند ذلك يجب أن يتحقق تحول القناعات الإشكالية إلى تفسيرات صالحة طبقاً لقواعد معينة، من شأنها أن تُمكن في الوقت ذاته من التحول الارتشاحي لمضامين التجربة غير الهادفة إلى عروض رمزية، أي حسب قواعد التركيب Synthesis.

بيرس يميز ثلاثة أشكال للاستخلاص. الاستنتاج، الاستقراء

والاستبعاد. الاستنتاج يبرهن على أن شيئاً ما يجب أن يسير طبقاً لطريقة محددة؛ الاستقراء يدن على أن شيئاً ما يسير فعلياً هكذا، الاستبعاد هو شكل المحاجة الذي يوسع أفق معرفتنا؛ وهو القاعدة التي ندخل طبقاً لها فرضيات جديدة. إلى هذا المدى يمارس الفكر الاستبعادي بمفرده سيروية البحث وتابعها. نحن نطور استنتاجياً نتائج منطقية من الفرضيات ضمن دعم شروط البداية. نحن نطبق الفرضيات على حالات مفردة، ونستنتج هكذا تكهنات من الأحداث التي يجب أن تحصل عندما تكون الفرضية صحيحة. ونحن نختبر استقراءياً فيما إذا كان التكهّن صحيحاً، ثم ما هي درجة إمكانية. فالاستقراء هو إذن الشكل المنطقي لسيروية البحث الخاصة، إلى المدى الذي ينبغي فيه لهذه السيروية أن تختبر الصدقية الفعلية للفرضيات. شكل الاستخلاص الملزم تحليلياً أي الاستنتاج هو غير مهم من وجهة نظر منطق التقدم العلمي؛ لأننا لا نكتسب استنتاجياً معلومة جديدة^(١)

ما هو مهم انطلاقاً من منطق البحث إنما هما الاستبعاد والاستقراء. المعلومات المتدفقة من التجربة تدخل عن هذا الطريق في تفسيراتنا. أما مضمون نظرياتنا حول الحقيقة الفعلية فيتسع أفقه استبعادياً من خلال إيجاد فرضيات جديدة في الوقت الذي نراقب فيه استقراءياً توافق الفرضيات مع الحقائق:

(١) في الاستنتاج أو في الاستخلاص الغورزي نطلق من واقعة فرضية Hypothetisch نحدد وجهات نظر مجردة ومنبثقة. يعود إلى هذه السمات المميزة التي لا نرتبها أي اهتمام إبان حالة الاستخلاص فيما إذا كانت فرضية مقلداتنا تماثل بقابل أو كثير الواقعة في العالم الخارجي. نحن نراقب هذه الواقعة الفرضية ونصل إلى الاستخلاص: كيف يمكن أن يبدو الأمر بصورة مستديمة مع الكلبي من زاوية أخرى، وصحت يمكن أن تحقق الفرضية بصورة مستديمة في الزمان والمكن ليصبح شيء ما بشكل آخر، ذلك الذي لم يؤخذ بهذه الفرضية بصورة دقيقة، يكون حقيقياً بصورة ثابتة: محاضرات حول البرغماتية. المجلد الخامس ص ١٦١.

«الاستبعاد هو سيورة النشوء لفرضية شارحة. إنها الطريقة المنطقية الوحيدة التي تدخل فكرة جدبدة! لأن الاستقراء يعين منفرداً قيمة ما فقط، أما الاستنتاج فيطور فقط النتائج الضرورية لفرضية محضة... أما التوسيع الوحيد للاستبعاد فيقوم على أن الاستنتاج يستطيع أن يشتق تكهناتاً من صميم التوقع الاستبعادي، ذلك التكهن الذي يختبر من خلال الاستقراء، وأنه عندما ينبغي إجمالاً أن نختبر شيئاً ما أو أن نفهم الظواهر، يجب أن يكون الاستبعاد الذي من خلاله يبدأ التحقق»^(١).

الاستخلاص الاستبعادي يراعي لغوياً لحظة الفعلية تلك غير القابلة للإدراك التي تتناولها نظرية المقولات لبيرس على أنها أولية أو كيفية. الاستخلاص الاستقرائي ينحصر المسؤولية عن اللحظة الأخرى، وعن حقيقة الفعلية التي تناسب وظيفة التعمين للغة وتظهر لاحقاً كمقولة للشائبة:

«الاستنتاجات التي نؤسسها على الفرضية التي نتجت عن الاستبعاد تجلب تكهنات شرطية من زاوية تجربتنا المقبلة. وهذا يعني أننا نستخلص استنتاجياً: عندما تكون الفرضية صحيحة يجب أن يكون لدينا ظواهر مقبلة من النوع المعين من هذه الخصائص أو تلك. زيادة على ذلك تجري سلسلة مما يشبه التجارب لاختبار هذه التكهنات ولتصل إلى تقدير نهائي لقيمة الفرضية. أنا أسمى هذه الطريقة الأخيرة بالاستقراء»^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٢) الاتجاه العلمي - المجلد السابع هاشم ١١٥ - التعبير ما يشبه التجربة Quasi-Experiment ينبغي أن يفهم من التفسير الضيق للاستقراء: «نحت تعبير ما يشبه التجربة أفهم مجموع طريقة إنتاج أو طريقة إيجاد واقعة ما تسمح بتطبيق تكهنات شرطية استنتاجية من الفرضية، والتعريف التي ألاحظ فيها إلى أي مدى نحقق التكهن». (المصدر السابق) إن استنتاجية التحقق التي تتطلبها قاعدة الاستخلاص الاستقرائي تضمن زيادة على ذلك اختبار-

بيرس يميز شكل الاستخلاص التحليلي للاستنتاج من الاستبعاد والاستقراء ويسميه بالأشكال التركيبية للاستخلاص. منطقياً يسمح هذان الشكلان للإنسان بإدراكهما كتنويعات للاستخلاص الضروري. عندما نختار الاستخلاص «بارباراه» كمثال نمطي للاستنتاج، فإننا نستطيع أن ندرك انقضية الكلية للمقدمة الأولى على أنها فرضية قانونية، الحالة المفردة للمقدمة الثنائية كتعبير بالنسبة إلى الشروط الأولية لفرضية قانونية، وفي النهاية ندرك النتيجة المنطقية على أنها تكهن. أنا أستنتج التكهن من القانون كنتيجة (تأثير) حالة ما (سبب). بيرس يتكلم عن الاستبعاد عندما لا أشتق استنتاجياً النتيجة من القانون والحالة، وإنما أشتق الحالة من النتيجة ومن القانون. تحت تعبير نتيجة نفهم في هذه العلاقة حقيقة غير متكهن بها ولا يمكن أن يُتنبأ بها على أساس التفسيرات التي لها صدقيتها. وهذا ما لا يمكن إيضاحه لأننا نفتقد الفرضية التي كان بإمكاننا بمساعدتها أن نستدل من النتيجة على العلة. والإنجاز الخاص بالاستبعاد يقوم لهذا السبب في إيجاد واختراع فرضية مناسبة تسمح باستدلال هذا الاستخلاص من النتيجة والقانون إلى الحالة^(١). يكون الحديث عند ذلك عن الاستقراء عندما لا نستدل

= استنتاجاً احتمالية بقدر الإمكان. ونختبر فرضية ما بشكلى جدي كلما كان احتمال التزييف أكثر حدوثاً: «والصمديق يجب أن يقوم على أنني أبني على الفرضية تكهنات من زاوية نتائج التجارب، وأجري تجارب لأثبت نوعياً فيما إذا كانت هذه التكهنات صحيحة أو خاطئة والتي تكون حقيقتها غير احتمالية إلى حد كبير». المصدر السابق المجلد السابع ص ٨٩.

(١) لقد أوجز بيرس تحت التعبير الاستبعاد *Abduktion* «جوانين مختلفين عن بعضهما البعض، دون أن يميز أحدهما عن الآخر بما يكفي من التوضيح، فهو من جهة يفهم تحت كلمة استبعاد فقط استخدام فرضية قانونية بهدف الشرح السبي: نحن نستدل من نتيجة ما بمساعدة قاعدة صحيحة على الحالة. هذا الاستخلاص يتوود إلى فرضية شرح يمكن من جانبها أن تكون خاطئة بـ لاختيار (هامش ٩٧ ص ١٦٥). في هذا المقطع «الاستنتاج، الاستقراء، والفرضية». (أبل ص ٣٧٢). بيرس يشرح هذا الاستخدام التوضيحي-

استنتاجياً من القانون والحالة على النتيجة، ولا استيعادياً من النتيجة والقانون على الحالة وإنما نستدل من الحالة والقانون على النتيجة.

= للاستخلاص الاستيعادي طبقاً لمثال نابليون - الاستخدام الهام للاستيعاد من أجل إعادة تأسيس إمكانية التقدم العلمي إنما يقوم بشور تجديدي. انطلاقاً من نتيجة مفاجئة، نفقش عن قاعدة تستدل بواسطتها حتى الحالة: القاعدة ذاتها لا يعترف بها على أنها صالحة. لهذا السبب يكون عرض الاستخلاص الاستيعادي: من قاعدة (كمقدمة أولى) ومن نتيجة (كمقدمة ثانية) على الحالة (كاستخلاص) إلى الحالة (النتيجة) ليست مطابقة تماماً، الجملة الأممية تنتج أولاً، إن زيجاداً مقوتاً، يخلو من مصادرة المخاطرة الصحيحة، لا يمكن التفكير فيه عند ذلك إلا عندما نلزم النتيجة غير المتوقعة لنفي معين أي إلى تغيير الفرضية القانونية المدخضة ضمن مجال معنوي Semantisch معين سابقاً من قبل هذه الفرضية - إلى جانب ذلك يذكر بيرس بطبيعة الحال في طريق التعميم ما توفى الاستقرار. انطلاقاً من قانونية تجريبية تغطي معها كل من الحالة والنتيجة نبحث عن فرضية قانونية يمكن أن نشق منها واحداً من الحججين الإثنيين بمساعدة الآخرين: عند ذلك يكون لدينا خليط من الاستقراء والفرضية حيث بدعم كل منهما الآخر، حتى أن معظم نظريات الفيزياء تملك مثل هذه السمة. (أنظر ص ٣٨٩). بيرس يشرح هذه العملية انطلاقاً من مثال نظرية غاست في الحركة، ويعين من ثم العلاقة بين الاستيعاد والاستقراء على الشكل التالي: يقع الفرق بين الاستقراء وبين الفرضية في أن الأول يلد على وجود المظاهرات كما كنا قد لاحظناها في حالات مشابهة، بينما تقبل الفرضيات شيئاً ما يختلف عما لاحظناه بصورة مباشرة. وغالباً ما يوجد شيء ما ليس من الممكن أن نلاحظه مباشرة. مقابل ذلك يأخذ الاستخلاص طبيعة الفرضية عندما نوسع أفق الاستقراء كلياً لتجاوز حدود تجربتنا. وسوف يكون من العبث أن نقول بأنه لن يكون لنا ضمانات استقرائية من أجل التعميم الذي يتجاوز قليلاً حدود تجربتنا... عندما يكون استقراء ما قد تقدم كثيراً، فإننا لا نستطيع أن نمنحه الإيمان الكافي، وسيكون الأمر عند ذلك كما لو أننا نجد بأن مثل هذا الإقصاء ميوثق حقيقة ما كان بإمكاننا أن نلاحظها، ونلاحظها فعلاً (المصدر السابق). نحن نرى إذن بأن بيرس يوجز بداية تحت كلمة إرجاء عمليتين مختلفتين. العملية الأولى تستخدم من أجل الشرح السببي لتحديث ما وثقود لدى فرضية قانونية معقدة إلى فرضية شرح. أما العملية الثانية بالمقابل فتستخدم من أجل إيجاد فرضية قانونية. في العملية الثانية تدور المسألة في الحالة الهامة انطلاقاً من منطقي البحث حول تعديل فرضية قانونية مدخضة من خلال نتيجة غير متوقعة، وقد تدور حول تصاعد ما فوق استقرائي لمعادلة مستفاد استقراء من أجل تساوي الشكل وصولاً إلى فرضية قانونية تصح بالنسبة إلى المعادلة.

والحالة هي شروط التكهّن المنتجة تجريبياً أو الملتزمة فيما يشبه التجريب، والحصولية هي نتيجة التجربة Experiment التي تؤكد التكهّن المشروط. يمكن الاستدلال من كلتا الحالتين على صدقية تلك الفرضية التي يمكن أن نشقّ على أساسها النتيجة من الحالة، كما يمكن أن نشقّ التكهّن من الشروط.

من شأن علاقة أشكال الاستخلاص الثلاثة المرتبطة بمنطق البحث أن تعرض القواعد التي يجب علينا أن نسير طبقاً لها إذا كان ينبغي لضرورة البحث أن تحقق التعمين الذي تحدده هذه السيرة: وأن تقوم تحديداً على المدى الطويل إلى أقوال صحيحة حول الواقع. وأصعب من الإدراك الوصفي لهذه القواعد هو شرح؛ لماذا تضمن هذه القواعد فعلياً هدف سيرة البحث. شكل الاستخلاص الذي يقود باطنياً وبصورة ملزمة إلى أقوال صحيحة، الاستنتاج، مدينٌ بهذه الميزة إلى التحليلية، وهذا يعني أنه لا يجلب معلومات جديدة ويبقى عقيماً بالنسبة إلى تقدم المعرفة. بالمقابل فإن أشكال الاستخلاص التركيبية التي يقوم عليها هذا التقدم ليست ملزمة: ونحن لا نستطيع أن نرى قبلاً لماذا ينبغي أن يكون لها صدقيتها^١ نحن نعلم فقط هذا: عندما نتمسك بموقفين بذلك الشكل من الاستخلاص سنقترب من الحقيقة في النظرة الكلية^(١).

من وقت إلى آخر يتأمل بيرس شرحاً تجريبياً بالنسبة إلى الصدقية المتبنية من منطق البحث لكل من الاستبعاد والاستقراء. هذه القواعد المُنتجة من أجل اكتساب المعلومات يمكن أن تكون مثل قانونية السلوك العضوي نتيجة الانتخاب الطبيعي. فكيف يمكن شرح وجود هذه المقدرة؟ بمعنى ما لا شك أنها تتج من خلال الانتخاب الطبيعي. ولأن هذه المقدرة ضرورية لا محالة من أجل المحافظة على عضوية دقيقة

(١) أسس الصلاحية - المجلد الخامس ٣٤٤، أجل ص ٢٤٥.

هكذا مثل العضوية البشرية إذ لا يوجد أي عرق لم يحمل هذه المقدرة ليكون قادراً على الاستمرار في الحياة. وهذا يشرح السبب الذي جعل هذه المقدرة نحقق ذاتها إلى هذه الدرجة من الاتساع... ولكن كيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً؟^(١) بيرس يرى في النهاية بأن السؤال عن صلاحية القواعد المنطقية لا يمكن الإجابة عنه تجريبياً بصورة مباشرة، وإنما يتطلب تحديداً إجابة ترتبط بالمنطق الترنسندنتالي^(٢). من خلال أي شيء تكون الحقائق في العادة هكذا، كيف تمثلها استخلاصات استقرائية وفرضية من المقدمات الصحيحة؟ حقائق من النوع المحدد هي في العادة صحيحة، عندما تكون الحقائق التي نوجد بالنسبة إليها في علاقات معينة (منطقية) صحيحة. ما السبب في ذلك؟ هذا هو السؤال^(٣).

هذا السؤال هو سؤال ترنسندنتالي عن شروط المعرفة الممكنة. هذا يشجني في أن صدقية كل من الاستبعاد والاستقراء لا يمكن البرهنة عليها من خلال المنطق الصوري ولا تجريبياً (أو أنطولوجياً من خلال الإشارة إلى بنية الفعلية): فمن جهة لا يمكن أن تنتج صدقية استخلاص احتمالي من تعين الموضوعات، ولا من حقيقة ما، ومن جهة ثانية لا يمكن إرجاع مثل هذا الاستخلاص إلى ذلك الشكل الذي يملك صدقية مستقلاً عن الكيفية التي تقع الحقائق فيها^(٤). بطبيعة الحال يعبد بيرس سؤال كانت ليس في نسق المرجعية الكانتي. وهو لا يبحث عن إمكانية الأحكام التركيبية قبلياً، وإنما عن إمكانية الفكر التركيبي إجمالاً. كانت أقر بأن الأحكام التركيبية التي نتساوّل بمساعدتها كيف يمكن أن تكون المعرفة ممكنة ترنسندنتالياً، إنما لها صديقتها إلزاماً مثل الأحكام التركيبية. بيرس يقول فقط بأن الاستخلاصات التركيبية يجب أن تصدق

(١) المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٣٤١، آبل ص ٢٢٦.

(٢) فيما يخص قدرات معينة - المجلد الخامس ص ٢٤٧، آبل ص ٢٤١.

فعلياً، عندما ينبغي أن يكون شيء ما ممكناً مثل سيرورة بحث محسوبة بالكامل. ولأننا ملزمون بأن ندرك الفعلية كترابط لسيرورة بحث ناجحة على المدى الطويل، فإننا نستطيع من خلال أنه يوجد إجمالاً ما هو واقعي Reales أن نكون ضامينين للمصدقية الفعلية للفكر التركيبي. أما السؤال عن شروط إمكانية هذا الفكر «فيعدال في الأهمية السؤال لماذا يوجد شيء ما واقعي»^(١) إجمالاً. وبرس على قناعة بأنه يستطيع أن يجيب على هذا السؤال من خلال نظريته عن الواقعية Realira ٢٤.

«عندما... لا يوجد شيء واقعي، عند ذلك يشترط أي سؤال بأنه يفترض بأن شيئاً ما يوجد - لأنه يؤكد إلحاحيته الخاصة - ذلك أنه توجد فقط أربعهم. غير أن وجود الوهم ذاته إنما هو واقع، لأن الوهم يؤثر إما على الناس جميعاً وإما على بعضهم. في الحالة الأولى يكون هذا الوهم بمثابة واقع متعادلاً مع نظريتنا عن الواقع؛ أما في الحالة الأخيرة فيكون مستقلاً عن تركيب الذهن لأولئك الأفراد الذين هم خارج من يؤثر عليهم بالمصادفة. الجواب عن السؤال: لماذا يوجد شيء ما واقعي؟ هو إذن هذا: هذا السؤال يعني قبولاً أن شيئاً ما موجود، ولكن لماذا يجب أن يكون واقعياً؟ الجواب يقول بأن هذا الوجود إنما هو بالتحديد يمثل واقعاً... لذلك أطالب أولاً بأول بأن يُشار لي بأنه من الممكن أن أمثل نظرية منسجمة من زاوية صدقية قوانين المنطق الموضوع قيد الاستخدام»^(٢).

إنه لمن السهل أن نرى بأن حاجة برس تتحرك في حلقة مفرغة. وهو يشترط مع مفهوم الفعلية الخاص بمنطق البحث بأنه لا يمكن التفكير في وجود واقعة ما مستقلة عن الاستخلاصات التركيبية. ومن ثم ينتج بطبيعة الحال من واقعة ما، ما دامت يجب أن تقبل فقط على أنها

(١) المجلد الخامس ص ٣٥١، آبل ص ٢٤٣.

(٢) أسس الصلاحية - المجلد الخامس ص ٩٩٣٥٩، آبل ص ٢٤٣.

موجودة، إن أشكال الاستخلاص تلك يجب أن يكون لها صدقيتها. لقد أطلق نيشه بالمقابل مفهوماً منظورياً للحقيقة كما أطلق مفهوم الفعلية اللاعقلاني الذي يبين بأنه يمكن التفكير فعلياً في واقعية تظهر في تعددية تخيلات تعود إلى مرجعية ثابتة تختلف من موقع إلى آخر، وهي تؤسس ذاتها مبدئياً كنسج لأوجه بذاتها. على أساس هذا المفهوم المضاد لما يفهمه بيرس تحت كلمة واقعية يصبح اللغو جلياً: عندما نتطرق من أن الواقعية تتكون غير مستخلصة عن القواعد التي توجد ضمنها سيروية البحث، فإنه لا يمكن عند ذلك أن يؤدي التذليل على هذه الواقعية إلى التخدم نحو تحليل صدقية قواعد البحث أي أشكال الاستخلاص^(١).

من أجل صدقية هذه القواعد يتحدث بيرس فقط عن القناعة الأساسية، بأنه حتى الآن وجدت سيروية تعلم تراكمية، يجب أن تقود إلى معرفة كاملة بالواقع إذا ما تمت متابعتها منهجياً على مدى كاف كسيروية بحث. وبذلك ترتبط مسنمة الأمل بتحقيق الشروط التجريبية التي تستطيع سيروية البحث ضمنها أن تصل فعلياً إلى اكتمالها. غير أن هذا لا يجيب عن السؤال: «من خلال أي شيء تكون الحقائق في العادة هكذا وكيف تمثلها استخلاصات استقرائية وفرضية من المقدمات الصحيحة؟»

يمكن فقط لصدقية القواعد المنطقية لسيروية البحث أن تكون هي ذاتها صدقية القواعد الترنسندنتائية عندما نفهم هذه السيروية كنسج مرجعية لموضوعة الفعلية الممكنة. من جهة ثانية لا يمكن لأشكال

(١) لم يكن يناسب بيرس أن يذكر اللغو بالاسم: «لأن كل معرفة نتطرق من استخلاصات تركيبية. كأن علينا بشكل متساوي أن نستخلص بأن كل أمر إنساني إنما هو موجود في معرفتنا، وأن السرورات التي استقينها منها معرفتنا إنما هي من هذا النوع، أي أنها يجب أن تنود في المعلوم إلى استخلاصات صحيحة». إمكانية الاستقراء المجلد الثاني ص ٦٩٣، أجل ص ٣٧٠.

الاستخلاص أن تُدرك بالضرورة ترنسندناليةً بصرف النظر عن الظرف التي تنشأ فيه، ذلك لأنها لا تصلح بصورة كلية وفي كل زمان ومكان، وإنما فقط لنحل صدقية المنهج الذي يفود على المدى الطويل إلى أقوال صحيحة. الأشكال التركيبية للاستدلال تمكن من استخلاصات لا يمكن أن تُسوَّغ من خلال أنها بالضرورة صحيحة أو احتمالية؛ ويعود الفضل في صدقيتها إلى الظرف فقط ذلك أنها نتائج منهج ما «يجب أن يفود الباحث عندما يتبعه بصورة دائمة إما إلى الحقيقة، وإما أن يوجه استخلاصاته إلى درجة أنها تقارب القيمة المحددة لتحقيقه»^(١). القواعد المنطقية لسيرورة البحث لا ترسخ مطلقاً شروط المعرفة الممكنة مع الضرورة الترندنالية. وإلا لكانت الأحكام المتضمنة فيها أحكاماً تركيبية قبلية. غير أنها ترسخ إجراء ما يزيد من عدد الإدراكات المُعترف بها مشاركةً بين الذوات والمتحققة بصورة مستمرة ضمن الشروط التجريبية. تلك القواعد لها كتعبئات منهج أهمية الشروط الترندنالية لموضوعات ممكنة للتجربة، عندما يضمن هذا المنهج حصرياً تحقق الأقوال الصحيحة، ولكن لا يمكن أن تُشتق إطلاقاً من تكون وهي ما. لأنها تبقى بالجملة محسوبة.

لقد أثبت منهج البحث فعلياً جدارته من بين المناهج جميعاً التي تقود إلى إدراكات. بيرس يناقش إلى جانب المنهج العلمي ثلاثة مناهج: وهو يسميها: منهج التماسك Method of tenacity، منهج السلطة Method of authority، والمنهج القبلي apriori-method. وكلها لها مزايا، غير أن مزايا المنهج العلمي تتفوق عليها، عندما يكون معيار التفويم فقط، بأية طريقة نصل بأفضل الحالات إلى إدراكات صحيحة بصورة حاسمة، إلى قناعات لا تُضفى عليها الإشكالية من خلال الأحداث المقبلة كلها،

(١) المنهج العلمي - المجلد السابع ص ١١٠.

ولأنما تؤكد. يتعلق بهذا المعيار، بأي معنى يمكن أن تتحقق صدقية استخلاصات سيرورة البحث. وفي الوقت الذي تُحدد فيه لدى كانت عينات الوعي الترنسندنتالي، أشكال الحُدس ومقولات الذهن، شروط موضوعية المعرفة ومعها معنى حقيقة الأقوال، فإن مفهوم الحقيقة هذا لا يتج لدى بيرس من القواعد المنطقية لسيرورة البحث، وإنما بالدرجة الأولى من علاقة الحياة الموضوعية التي تحقق فيها سيرورة البحث وظائفها: وتحديداً رسوخ الآراء، إلغاء اللابيقين، واكتساب قناعات غير إشكالية - ترسيخ الإعتقاد Fixation of belief. العلاقة الموضوعية التي تحقق فيها أشكال الاستخلاص الثلاثة المهمة هذه إنما هي دائرة وظائف الفعل العقلاني الهادف. لأن القناعة تكون محددة من خلال أننا نوجه سلوكنا باتجاهها «فإنها نقوم بالدرجة الأولى على أن المرء مستعد نتيجة للتفكير أن يقود سلوكه نحو الصيغة التي هو مقتنع بها»^(١) أثناء ذلك يكون «جوهر القناعة... إقامة طريقة في السلوك، والقناعات المختلفة تتميز عن بعضها البعض من خلال النوع المختلف للأفعال التي تأتي بها إلى حيز الوجود»^(٢).

القناعة هي قاعدة سلوك، ولكن ليس السلوك المنعني ذاته من خلال العادة. ضمان السلوك هو معيار صدقيته: القناعة تبني غير إشكالية، ما دامت أشكال السلوك التي توجبها لا تخفق على محك الواقع. وما دامت عادة السلوك تنزعزع من خلال مقاومات الواقع، لا بد أن تنشأ شكوك حول التوجه الذي يقود السلوك. وتنزعزع العادات بوقف الشكوك بصلاحيية المعتقدات المناسبة. والشك يحرض المجهودات من أجل إيجاد إدراكات جديدة من شأنها أن ترسخ السلوك المرغوع^(٣). ولتناج

(١) محاضرات حول البرغماتية - المجلد الخامس ص ٢٧.

(٢) كيف نجعل أفكارنا واضحة - المجلد الخامس ص ٣٩٨، أبل ص ٣٣٥.

(٣) ماهي البرغماتية؟ - المجلد الخامس ص ٤١٧.

الاستخلاص التركيبي أهمية فقط في دائرة وظائف هذا السلوك العقلاني
الهادف والاعتيادي والذي يُقاس طبقاً للنجاح. والقناعات الصحيحة
تحدد مجازاً السلوك الخادم الذي يملكه صاحب السلوك ويضعه تحت
الرقابة^(١).

القناعات ذات الصدقية هي أقوال كلية عن الواقع الذي يسمح بإعادة
تشكيل ذاته ضمن شروط ابتدائية معطاة على أساس تكهنات مشروطة
في توصيات ثغنية، وهذا وحده يمثل مضمون البرغماتية.

«البرغماتية هي المبدأ الذي يرى بأن حكماً نظرياً Theoretisch يمكن
التعبير عنه في جملة في صيغة المضارع، إنما هي صيغة مضطربة لفكرة
ما، معناها الوحيد، إذا افترضنا إجمالاً أن لها معنى، يوجد في توجهها
في أن يخلق صدقية مبدأ عملي مناسب، يمكن أن يعبر عنها بجملة
شرطية، فيما جوابها يوجد في جملة طلبية»^(٢).

من الفرضية الأساسية هذه يمكن اشتقاق معيار معنى برغماتي يسمح
بالغاء^(٣) أقوال لا معنى لها، ويضبط معنى مفاهيم مشوشة. غير أن قصد

(١) من أجل أن نطور معنى فكرة ما، علينا فقط أن نعين بساطة أية أساليب للسلوك تنتج هذه
الفكرة، لأن ما يعنيه موضوع ما يوجد بساطة في أساليب السلوك التي يتضمنها. والآن
تعلق هوية أسلوب السلوك بالكيفية التي نقودنا فيها إلى الفعل، ليس فقط ضمن مثل هذه
الحالات كيف نصل احتمالاً إلى التشو، وإنما ضمن مثل الحالات والكيفية التي كان
إمكانها أن تنشأ فيها، عندما كان من الممكن أن تكون غير احتمالية. أما ما هو أسلوب
السلوك فيتعلق بمنى وكيف بدفعتنا إلى التصرف (المصدر السابق - المجلد الخامس
ص ٤٠٠، أبل ص ٢٣٧).

(٢) محاضرات حول البرغماتية - المجلد الخامس ص ١٨.

(٣) الصياغة المشهورة وإن كانت غير واضحة لما يسمى المبدأ البرغماتي موجودة في مقالة
تعود إلى سنة ١٨٧٨ وكيف نجعل أفكارنا واضحة، المجلد الخامس ص ٤٠٢،
والمصدر السابق - المجلد الخامس ص ٣٩٨. ولقد طرح بيرس في مقالة في كتابه التعليمي
حول البرغماتية والعائد إلى سنة ١٩٠٢ هذا المبدأ. المجلد الخامس ص ١ وما بعده. وفي
هذه المقالة توجد صياغة واضحة. من أجل أن تؤكد المعنى الخاص بالتصور المعنوي.

ما يسميه بيرس بالبرغماتية، وفيما بعد، من أجل أن يميزه عن التفسير الخاطيء المشتق من علم النفس، يسميها بالبرغماتية الجديدة Pragmatizismus فيهدف إلى ما هو أبعد من ذلك. والمسألة لا تدور حول اشتقاق معيار معنى، وإنما حول السؤال المركزي لمنطق بحث يسلس قياده من التأمل إلى تجربة الأساس للوضعية: كيف يكون التقدم العلمي ممكناً. والبرغماتية تعطي جواباً عن هذا السؤال من حيث أنها تضفي الشرعية على صدقية أشكال الاستخلاص التركيبية من العلاقة الترسندتالية لتفعل الأداني.

لقد تبلورت القناعات في مفاهيم وهذه المفاهيم تسمح بشرحها في أحكام كلية لها شكل فرضيات قانونية. على أنه يمكن شرح هذه الفرضيات حسب النتائج التي يمكن اشتقاقها منها كتكهنات مشروطة. أما تصحيح هذه المفاهيم وتوسيع أفقها فيتحرك في سيرورات الاستخلاص التي يكتمل فيها كل من الاستبعاد، الاستنتاج والاستقراء كما تشترط بعضها بعضاً تبادلياً. المفاهيم والأحكام يمكن شرحها في استخلاصات، كما أن الاستخلاصات تنكشف إلى أحكام ومفاهيم. غير أن «حركة (المفهوم)» هذه ليست مطلقة ولا مكتفية بذاتها؛ وهي تكتسب معناها حصراً من نسق المرجعية Hozugssystem لتفعل ممكن يتحكم به النجاح. أما هدفها فهو إزالة زعزعة السلوك. كل الأشكال المنطقية (مفهوم، حكم واستخلاص). إنما هي لذلك عائدة بالضرورة ترنسندنتاليا إلى المعنى البرغماتي للعموميات الممثلة من خلال العلامة. والصيغة البدئية للعلاقة يعبر عنها في التكهّن المشروط حيث تدخل الأحداث ضمن شروط قابلة للتحديد وهذا يحتوي أساساً: ضمن شروط قابلة للمضاربة.

= علينا أن ندرك أية نتائج عملية يمكن أن نتج بالضرورة من حقيقة هذا التصور. ومجموع هذه النتائج يجب أن تكون المعنى الكلي لهذا التصور. المصدر السابق - المجلد الخامس من ٩.

ولهذا فإن معنى صدقية الأقوال يقام على التصرف التقني الممكن في علاقة الحجوم التجريبية. تعود الأقوال إلى *Would-act* وإلى ما سيعمل^١ لسلوك عادي؛ ولا يوجد تبلور لأحداث عادية يمكن أن تملأ بشكل كامل معنى ما سيكون *Would be*^(١). في مقابل ذلك يكون هدف الفرضيات هو ضمان وتوسيع الفعل الذي يتحكم به النجاح. هدف الفرضية هو الذي من خلالها نخضع لاختبار التجربة كي نقود إلى تجنب أية مفاجأة، ولتأسيس عادة في السلوك ذات توقع إيجابي ولا يمكن أن تنعرض إلى خيبة الأمل^(٢). وهكذا فإن إشكال الاستخلاص ليست فقط مترسخة لاحقاً في دائرة وظائف الفعل الأدائي، بل إن هذه الدائرة كثيراً ما تتضمن شروطاً صدقيتها. في أحد المواقع يعارض بيرس منطق الأقوال لمورغان بالحجة التي نقول: «بأن المنطق الصوري لا يجوز أن يكون صورياً أكثر من اللازم، بل عليه أن يمثل حقيقة سايكولوجية، وإلا فإن الخطر سيحيق به كي يتراجع إلى لعبة رياضية»^(٣). وهذا ليس المقصود منه سايكولوجيا لأن بيرس كثيراً ما يحترم بقوة ضد استبدال المضامين القصدية عن طريق أحداث نفسية. ولكنه بصر في الوقت ذاته على أن الأشكال المنطقية إنما تنتمي مقولاتياً إلى سيرورات الحياة الأساسية التي تأخذ في العلاقة معها وظائف محددة. وبيرس يدرك في هذا المعنى الأشكال الثلاثة للاستخلاص على أنها وظائف مبرورة حياة.

للاستنتاج بهذا المعنى أهمية «القرار». والنتيجة التي يؤدي إليها إنما هي استجابة سلوك محدد، لا بد أن تنتج من تطبيق قاعدة لسلوك عامة على حالة مفردة: «معرفة نتيجة ما (بمعنى قضية ختامية لقباس منطقي

(١) استقصاء البرغماتية - المجلد الخامس ص ١٦٧.

(٢) محاضرات في البرغماتية - المجلد الخامس ص ١٩٧.

(٣) مبادئ المنطق - المجلد الثاني ص ٧١٠.

في حالة باربارا) لكي نتصرف لدى قضية محطة بطريقتة نوعية لها طبيعة قراره^(١). من أجل التأكد بأن السيروزة الدائرية لفعل يتحكم به النجاح إنما هو سيروزة حياة، يقيم بيرس تشابهاً بين استجابة السلوك الحيوانية الجارية حسب نموذج قوس الانعكاس وبين سلوك الإنسان العقلاني الهادف والمتوسط من خلال سيرورات الاستخلاص:

«في الواقع يتحقق احتمالاً فباس منطقي في حالة باربارا، عندما نبيه قدم ضفدع مقطوع الرأس. والارتباط بين طريق الأعصاب المورد والمصدر، كما ينبغي أن نفكر فيه، يؤسس عادة سلوك (Nervous habit) كما يؤسس قاعدة السلوك التي تمثل المشابهة السايكولوجي للمقدمة العامة في القياس المنطقي. الاختلاف بالتوازن في منظومة العقد العصبية الذي يتسبب من خلال التنبيه، إنما هو الشكل الفيزيولوجي لما ينظر إليه سايكولوجياً، أي حساسية حواس، أما ما ينظر إليه منطقياً، فلبس إلا ظهور حالة ما. انثريغ من خلال الطريق العصبي المصدر هو الشكل الفيزيولوجي لما هو سايكولوجياً تحقق إرادة (Volition)، أما منطقياً فهو الحصول على نتيجة ما. عندما ننقل من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا للشبكة العصبية فإن التعادلات الفيزيولوجية تنقلت بسهولة من اهتماماتنا. غير أننا نجدتها دائماً في طريقتة الملاحظة السايكولوجية:

١ - عادة السلوك - التي هي في شكلها الأعلى فهم وتمثل المقدمات العامة في باربارا.

٢ - الشعور (Feeling) أو وعي الحاضر بالتطابق مع القاعدة في باربارا.

٣ - قرار الإرادة (Volition) بالتطابق مع النتيجة في باربارا^(٢).

(١) المصدر السابق - المجلد الثاني ٧١١ - آبل ص ٢٢٩.

(٢) المصدر السابق - آبل ص ٢٢٩.

الاستبعاد يقود إلى التنبه الذي يطلق الفعل إلى «الحالة»، أما الاستثناء فيقود إلى «القاعدة» التي ترسخ السلوك، بالطريقة المماثلة التي يؤدي فيها الاستنتاج إلى استجابة السلوك ذاتها، إلى «النتيجة». بيرس يرى ضمن وجهة النظر هذه أنه من المعقول أن نحقق في كل مرة عنصراً معيناً من دائرة الفعل بأشكال الاستخلاص. الاستبعاد الذي يجد قاعدة مناسبة لنتيجة غير متوقعة ليعود يستخلص من حالة تشرح النتيجة، تطابق المبدأ الحسي: ومعطيات الحواس، مباشرة في الظاهر فقط، يمكن أن تتطابق فقط مع سيرورات الاستخلاص من خلال المتوسط وما يطابق الاستقراء الذي يستدل من الحالة ومن النتيجة على صدقية القاعدة التي تسمح باستنباط تكهن الحدث (النتيجة) من الشروط الابتدائية (الحالة) هو المبدأ الاعتيادي. الفرضيات الكلية التي تشكل أساس الفعل العقلاني الهادف إنما هي خاضعة لاختبار دائم. وما دامت نجتاز الاختبار المستمر في إمكانها أن تترسب كعادات ملوك. ما يطابق الاستنتاج الذي يستدل من القاعدة والحالة على النتيجة، ويسمح باستنباط تكهنات مشروطة، هو المبدأ الإرادي: على أن حدث الفعل العقلاني الهادف يمكن فهمه كتحقق للاستنتاج، كما أن الاستنتاج على العكس يمكن فهمه احتمالاً على أنه فعل أداتي مستبق^(١) وهكذا نكتسب أشكال الاستخلاص فيما بينها علاقة منهجية فقط من خلال أهميتها في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

دائرة الفعل هذه لا ندرك بطبيعة الحال إحصائياً وإنما تراكمياً كإطار للسيرورات المنسلسلة. بالتأكيد يمكن إدراك الفعل الأداتي كمضاربة حسب قواعد ضمن شروط تجريبية، على أنه من الأكيد أيضاً أن من المعقول أن نلحق الاستبعاد بنطاق الشروط، ونلحق الاستقراء بإضافة

(١) الاستنتاج، الاستقراء، الفرضية - المجلد الثاني من ١٩٤٣، أبريل ص ٣٩١.

الاعتيادية على القواعد، كما نلحق الاستنتاج بممارسة المضاربة، غير أن علاقة الأحداث الرمزية للاستخلاص والأحداث وفعلية الفعل لا تصبح جلية إلا عندما نفهم الفعل الأداتي على أنه تحكم بالشروط الخارجية للوجود، الذي لا يمكن أن يلتزم أو يمارس إلا ضمن شروط سيرورة نعلم تراكمية: كل فعل حسب قواعد تقنية إنما هو في الوقت ذاته اختبار لهذه القواعد، كل إختراق لفعل محكوم بالنجاح هو في الوقت ذاته نقض فرضية، وكل إعادة توجيه نسق سلوك مختل، إنما هو توسيع لقوة تحكم تقنية ممارسة، ونتيجة لسيرورة نعلم في آن واحد. البحث هو صورة التأمل لسيرورة التعلم لما قبل علمية والموضوعة مع الفعل الأداتي. وسيرورة البحث تحقق ثلاثة شروط إضافية.

١ - أنها تعزل حدث التعلم عن سيرورة الحياة، ولهذا السبب تنكمش ممارسة العمليات إلى تحكمات مختارة بالنجاح.

٢ - أنها تضمن الاكتمال والموثوقية المشتركة بين ذات، ولهذا السبب يأخذ الفعل الشكل المجرد للتجربة والمتوسط من خلال طرق القياس.

٣ - تكون نسق مسار المعرفة، ولهذا السبب تُدمج ما أمكن من الفرضيات الكلية في علاقات نظرية بسيطة. وهذه العلاقات لها شكل أنساق أقوال استنتاجية - فرضية.

ما دام الإطار البرغماني يبقى راعياً في سيرورتنا التعليمية فسوف يتم الاعتراف بتكون الفرضيات بالطريقة ذاتها كاشتقاق التكهّنات المشروطة وكاختبار الفرضيات بمساعدة مثل هذه التكهّنات على أنها عنصر ضروري في نسق الفعل المنظم ذاتياً وفي نسق التعلم المتراكم. إن مطابقة أحداث مفردة تتطلب مقولات تتضمن فرضيات قانونية عامة. لذلك يجب أن يُستحضر كل حدث يزيف تكهنًا ومستخلصاً من فرضية ما لكي بوضع ضمن فرضيات بديلة ونستطيع أن ندرك هذا الحدث

إجمالاً على أنه شيء ما. في سيروزة البحث المماسسة تنفصل القضايا النظرية ومراقبات التجربة المضبوطة، ذلك أن البنية المنطقية تعرض إلى الإنكار. وبذلك يتعلق إضفاء السايكولوجية على الوقائع المترابطة مع منطقية البحث. ذلك أن التزييفات تلزم بإنتاج استيعادي لفرضيات جديدة، وبالتالي تأخذ أهمية نقي متعين يصبح كعلاقة منطقية غير قابل للمعرفة. الاستبعاد يتبدى كحدث محسوب لسايكولوجية البحث ما دام كل من الاختبار، المسلحة، الفعل والفرضية تعود إلى بعضها البعض خارجياً فقط. علينا فقط أن نرى ضمن الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي بأنه في الحقيقة يجب أن تكون فرضيات جديدة حسب قواعد الاستبعاد، دون أن يُترك الأمر لرغبة المخيلة التي تخلق الفرضيات. في نسق المرجعية البرغماتية يصبح واضحاً من جهة ثانية أنه لا توجد علاقة منطقية حصرياً بين استنتاج الفرضيات القانونية وبين تأكيدها الاستقرائي. وإذا نظرنا منطقياً فيمكننا منطلق التجربة أن يكون ملازماً فقط في حالة التزييف^(١). عندما لا يمكن نكران حقيقة التقدم العلمي جدياً، عند ذلك لا يمكن شرح هذه الحقيقة إلا من خلال القدرة المصدقة للتأكد الاستقرائي على الفرضيات. لا يمكن تعليل صدقية الاستقراء والاستبعاد إلا من خلال تلك العلاقة ما بعد المنطقية *Metalogisch* مع الاستنتاج التي توضع مع دائرة وظائف الفعل الأداتي كإطار ترنسندنتالي من أجل الترسخ الممكن لعادات السلوك ومن أجل التوسع الممكن للمعرفة القابلة للتحويل نقياً.

الأهمية الترنسندنتالية لعلاقة الفعل المحكوم بالنجاح مع حالات الاستخلاص الثلاث تسمح لنا بأن ندلل على أننا نسير قدماً متعلمين من مواقف مضافة عليها الإشكالية إلى قناعات جديدة قادرة على خلق

(١) على ذلك تقوم أطروحة يوبر في التزييف: منطق البحث - الطبعة الثانية ١٩٦٦.

عادات، فقط عندما ندرك الفعلية ضمن ترميمة متعينة. لقد ترسخ نموذج فعلية الطبيعة من خلال أشكال الاستخلاص المنسقة في دائرة أحداث. بإمكاننا أن نجد فرضيات جديدة فقط استبعادياً، وبعد ذلك نستطيع أن نستنتج منها تكهنات مشروطة. ومن ثم نستطيع أن نوكد الفرضيات الموضوعية كأساس من خلال استقراء متواصل، وذلك عندما نلتحق بالطبيعة ذاتها شيئاً ما مثل الفعل الأدائي. علينا أن نفعل كما لو أن الأحداث الخاضعة للملاحظة من إنتاج ذات ما تستنبط استخلاصات دونما توقف ضمن شروط بداية محسوبة وحسب قضية نهائية لقواعد صالحة كلياً في حالة باربارا، ومن ثم تنتج الأحداث المستنتجة فعلياً بالتوافق مع التكهّنات الموضوعية من قبل. يمكن لتلك الذات أن تكون الطبيعة التي أضفت الاعتيادية على كل «قوانين الطبيعة» كقواعد لسلوكها. ومن ثم، عندما يكون الإنسان الفاعل أداتياً في محيطه الخارجي ضمن وجهة النظر هذه، ويُستط Projiziert ذاته كلاعب مقابل طبيعة فاعلة أداتياً، عند ذلك يستطيع أن يضع ذاته على طريق الأمل بنجاح منهجه:

نحن ندرك الطبيعة عادة هكذا، كما لو أنها تنفذ بصورة مستديمة استخلاصات استنتاجية في حالة باربارا. هذه هي مينايفزيقا الطبيعية التجسدية. نحن ندرك أن هنالك قوانين للطبيعة موجودة وهي قاعدتها أو مقدماتها العامة. نحن ندرك بأن هنالك حالات تدخل ضمن هذه الشروط. وهذه الحالات تتكون في الإسنادية وفي وقوع الأسباب التي تمثل المفهوم المتوسط للقياس المنطقي (الطبيعة). سوف ندرك في النهاية أن حدوث الأسباب بقوة قوانين الطبيعة له آثاره، على أن هذه الأحداث إنما هي خلاصات القياس المنطقي (الطبيعة). ومن حيث أننا ندرك الطبيعة بهذه الطريقة، فإننا نصل بصورة طبيعية إلى أن نجعل ثلاث وظائف لعلوم الطبيعة ونضعها أمام أعيننا:

١ - اكتشاف القوانين التي تحدث من خلال الاستقراء.

٢ - اكتشاف المسببات التي تحدث من خلال الاستدلال الفرضي.

٣ - النكهن بالتأثيرات الذي يحدث من خلال الاستنتاج^(١)

إسقاط ترسيمه الفعل الإنساني على الطبيعة يعني أن دائرة وظائف الفعل الأدائي للإطار الترנסندنتالي إنما هي التي ترسخ شروط الممرضة لأفوال ممكنة حول العملية. ولقد اتخذت دائرة الوظائف تلك شكل التجربة على مستوى سبرورة البحث: الشروط اترنسدنتالية للتجربة الممكنة إنما هي متماهية مع شروط التجريب الممكن. نحن نعرض في التجربة على أقل نقدبر علاقة بين حجيين تجريبيين من خلال تنابع أحداث خاضعة للتحكم. وهذه العلاقة تحقق شرطين: فهي تسمح بالتعبير عنها نحويًا في شكل نكهن مشروط يمكن أن يستنتج من فرضية قانونية عامة بمساعدة شروط ابتدائية؛ في الوقت ذاته فإن هذه العلاقة يمكن عرضها فعلياً في شكل فعل أدائي من شأنه أن يعالج الشروط الابتدائية لدرجة أنه يمكن مراقبة نجاح العملية عن طريق دخول التأثير. العلاقة بين الحجم التجريبية التي تشكل أساس قانون الطبيعة يمكن النطق بها في جملة واحدة من الشكل دائماً عندما يكون x ومن ثم تكون y ، ومن خلال الشكل يمكن أن يمثل في الوقت ذاته عملية تنتج حالة y من خلال أنها تخلق معها الحالة x . القضية يمكن فهمها كصيغة للمشروع أو للقصد الذي يقود العملية. القضية هي الشكل التام للقناعة التي تعمل كقاعدة متعينة للفعل الأدائي.

هذه القاعدة نتحقق الآن من خلال عدد من العمليات القادمة والتي تتميز، عندما تكون القاعدة صحيحة تجريبياً، بأنها تؤدي إلى التأثير ذاته ضمن الشروط المتماثلة تماماً. ومن ثم يجب أن تعني أية واحدة من هذه

(١) مبادئ المنطق، المجلد الثاني ص ٧١٣، آبلن ص ٢٢٩.

العمليات أكثر من الحادثة المفردة التي هي ذاتها. كل تجربة مفردة تضمن لنا علاقة عامة يجب أن تتأكد ضمن الشروط المتماثلة تماماً وفي كل الإعدادات المتقبلة للتجربة ذاتها:

«إنها فعلياً ليست تجربة، وإنما ظاهرة تجريبية ينبغي أن يوجد فيها المعنى العقلاني. عندما يتحدث المجرب عن ظاهرة ما كما هو الحال في ظاهرة «هال»^(*) أو ظاهرة «تسيمان»^(**) وتعديلاتهما وظاهرة «ميشلسن»، أو ظاهرة رقعة الشطرنج، فإنه لا يعني حادثة ما بذاتها يمكن أن نكون قد اصطدمت بإنسان ما في الماضي الميت، وإنما شيئاً ما يمكن أن يصطدم بالتالي بكل إنسان في المستقبل الحي، يمكن أن يحقق شروطاً معينة بذاتها. الظاهرة توجد في الحقيقة في أنه عندما يتصرف من يقوم في التجربة في النهاية وحسب ترسيمة متعينة موجودة في الرأس فليسوف يحدث شيء ما مختلف وسوف تزعزع شكوك المشككين كما الثار السماوية من فوق محراب إلياس»^(١).

تتحقق التأثيرات المنجزة في كل مرة ضمن شروط تجريبية Experimentell في محاولة مفردة، وتعني فعلياً تثبيت علاقة كلية. الحادثة المفردة هي في الوقت ذاته ظاهرة عامة، لأنها تضمن أن كل العمليات المنجزة في المستقبل والتي تعيد تجربة المنطلق ضمن الشروط نفسها، سوف تؤدي إلى التأثير ذاته. ذلك أن الأمور تسير هكذا، أي أن المسألة ليست نتيجة التجربة وإنما ضرورية قبلياً: يتحدد الفعل التجريبي من

(*) ظاهرة هال نسبة إلى العالم الأمريكي هال وفحواها أنه في موصل تيار كهربائي عمودي يمكن إنشاء توصيل تيار لحقل مغناطيسي، وبالتالي يمكن بناء حقل كهربائي بصورة عمودية من أجل تيار كهربائي وحقل مغناطيسي معاً - المترجم.

(**) ظاهرة تسيمان نسبة إلى العالم الهولندي تسيمان وفحواها أن خط الطيف يمكن أن ينقسم تحت تأثير حقل مغناطيسي قوي إلى مجموعة من الخطوط المفردة - المترجم.

(١) ما هي البرغماتية؟ المجلد الخامس ص ٤٢٤.

خلال أنه يسمح مبدئياً بعدد ما من الإعادات الصارمة، ويلزم بتكرار النتائج. لأنه فقط ضمن هذا الشرط يمكن أن تجرى التجربة من أجل أهداف النقض الملزم مشاركة بين الذوات.

يمكن للحدود الممكنة لمجال استخدام فرضية قانونية مدركة كلياً أن تصبح موجودة من خلال تنوع نسقي للشروط الابتدائية، لأن التجربة تكفي من أجل اختبار نكهن متعين بصورة أساسية. القاعدة التقنية المنعينة: والتي أتبعها في كل تجربة مفردة تحقق واحدة فقط من التكهّنات العديدة إلى مالا نهائية، التي يمكن أن استنبطها من فرضية قانونية أساسية. غير أن كل واحد من هذه التأثيرات المنتجة ضمن شروط تجريبية إنما هو قديماً عام، وهذا يعني أنه يجب أن يدخل لدى إعادة التجربة بالضرورة ضمن شروط المنطلق غير المتنوعة. هذه القبلية مربوطة بشروط الفعل الأداتي، لأن الفعل التجريبي ليس سوى الشكل المضبوط للفعل الأداتي الذي جعلته عملية الفياس ممكناً. دائرة وظائف الفعل التجريبي أو ما يشبه التجريبي يملك أهمية إصار ترنسندنثالي: وهكذا فإن الفعلية تُوضع ضمن شروط التجربة، ذلك أن استجابة قابلة للملاحظة على عمل شروط المنطلق هي ترنسندنثالية وبالضرورة حادثة مفردة تمثل تأثيراً عاماً. بيرس يلاحظ في أحد المواقع بأن مزحة البرغماتية هي استنباط علاقة ضرورية بين العام والخاص: «تتعلق صدقية الاستمراء بالعلاقة الضرورية بين العام والخاص. وعلى هذا نستند البرغماتية بصورة كاملة»^(١) ذلك أن أحداثاً مفردة يجوز أن تُفسر على أنها عامة، ويتعلق الأمر بأن الفعلية تُوضع في دائرة وظائف الفعل الأداتي ضمن شروط معينة من شأنها أن تنتج هذه العلاقة الضرورية بين العام والخاص: «في كل مرة عندما يسلك المرء طبقاً للعقلانية الهادفة،

(١) الأشكال الثلاثة للاستنباط - المجلد الخامس ص ١٧٠.

فإنه يتصرف على أساس قناعة تكون مضمونة من خلال ظاهرة
تجريبية^(١)

هذا هو في الوقت ذاته جواب برغماتية متعينة طبقاً للمنطق
الترنسندنتالي عن السؤال كيف يكون التقدم العلمي ممكناً على أساس
الاستخلاص التركيبي؟ لأن صدقية الاستخلاص الاستقرائي التي لا
يمكن أن تُبرهن منطقياً، تُسوّغ منهجياً من خلال البرهان بأن الحوادث
المفردة التي يُستقرأ منها تُمثل بوصفها ظاهرات منتجة تجريبياً تأثيرات
عامة^(٢).

-
- (١) ما هي البرغماتية - المجلد الخامس ص ٤٢٧.
- (٢) بالمقابل لا يمكن البرهان على صلاحية الاستدلالات الاستيعادية إلا في حالة الاستيعاد
اليسيط وتعديداً في حال الشرح السببي [عامش ٧٢ ص ١٤٧]. الاستخلاص الاستيعادي
يقود من نتيجة ما بمساعدة قاعدة صحيحة من العلة، إلى فرضية سببية، يمكن أن تُختبر
من خلال أنه يمكن التفتق تكهّنات مشروطة من العلة المفترضة (كشروط المطلق) ومن
قواعد أخرى مختلفة. بهذه الطريقة نختبر صدقية الشروط الاستيعادية استقرائياً [المجلد
الثاني ٦٤٢]. التسويغ المنهجي للاستقراء يمكن لهذا السبب وبصورة غير مباشرة أن
يستخدم من أجل هذا التسويغ. الاستخدام التنبلي للاستيعاد يُبرهن مهمماً في العلاقة
الخاصة بمنطق البحث. يقوم التقدم العلمي على التطبيق المجدد للاستيعاد، ونحدد على
أن الاستخلاص الاستيعادي من نتيجة غير متوقعة، والتي لا يمكن إثباتها على أساس
قواعد صحيحة، سوف يقودنا إلى افتراضات نظرية. وهذه هي حال تجربة ما مع مطلق
منطقي، نلزمنا على تغيير الفرضية القانونية، ذلك أنه منها ومن النتيجة يمكن استنباط
شروط المنطقي التعمية (كسب للنتيجة)، وتعدّل الفرضية القانونية المفوضة التي تشكل
أساس تكهن خاطئ لا يحاط اعتباطاً مثل استقاص المخيلة التي تضع افتراضات، وإنما
حسب قواعد مؤكدة. غير أن قواعد هذا الاستيعاد لا تسمح بإرجاعها إلى أساس
الاستقراء. ولا يمكن، كما أرى، تسويغها ضمن نسق المرجعية البرغماتي للفعل العقلاني
الهادف إطلافاً. يقوم الإنجاز الخاص والتجديدي للاستيعاد على معالجة تجربة عملية،
وبدائي على نفي متعين: المنطقي السلبي لتجربة ما يلزمنا على إعادة تفسير المحمولات
الأساس لهذه النظرية، التي كانت الفرضية المدخضة قد استبطلت منها. إبان ذلك يبدو
الاستيعاد قابلاً لأن يُربط بالافتراض المتضمن لمفاهيم معاني المحمولات غير المستفدة
عملياً (Operationell). وهذه مسألة غير إشكالية ما دامت نظرية ما قد تم استخدامها -

لأن الشروط الترنسندنتالية للمعرفة الممكنة ليست مخلوقة من الوعي وإنما من دائرة فعل، لذلك فإن المفهوم الترنسندنتالي للإمكانية يأخذ معنى إرشاد عياني من أجل فعل قادم: النجاحات الممكنة للعمليات القابلة للتحديد هي واقعية لأن هذه التأثيرات قد تحققت فعلياً، ينسأوى في ذلك الزمان وكم من المرات أنفذ فيها هذه العمليات، عندما يحدث الأمر إجمالاً ضمن الشروط المحددة. التجارب التي هي ممكنة ضمن الشروط الترنسندنتالية للفعل الأداني هي توصيات يمكن لي أن أختبرها من خلال الفعلية عندما أ تدخل فيها عن طريق العمليات. أقيم تجارب بالضرورة ترنسندنتالياً فقط ضمن الشرط الفعلي لنجاحات أو إخفاقات الأفعال الأدائية الممكنة. عندما يجب أن أدرك البرغماتية بهذا المعنى المضام للمنتقى الترنسندنتالي، عند ذلك يكون معنى صدقية الأقوال التحريية هو: إن هذه الصدقية تعترف لكائن حي ما يتحرك في دائرة وظائف الفعل الأداني حول محيط ما يوجد فيه فعلياً بقوة التحكم الثقتي.

تغير أنه في حال إعادة تكوين النظرية فإنها تصبح مفتوحة في اتخاذ، وترجع ثانية إلى أفق التجربة المرتبط باللغة المندولة. والنماذج التي نحمل المنطقات النظرية تنطلق في الحقيقة من التجارب الأولية للحياة اليومية [كرومين - بنية الثورات العلمية ١٩٦٧]. يرسم لعب على هذه التجسيدية لتكوين النموذج العلمي: لقد اقتنست بعد سنوات من البحث الجاد والتمعن ومع الرضا الكامل بأنه لا بد أن يقوم تصور تجسدي ضمن الشروط المعاملة سواء أكان تكوين النظرية يمنع نواة التبلور الأفضل أم لا، فإن ذلك يقترب باحتمال كبير من الحقيقة أكثر من الصور الذي يحمل خصائص تجسدية. عندما ينطلق الاستبعاد من خلال إخفاق العقل الأداني، ويرجع إلى شرح قاعدة تجربة ما قل علمية مخزونة في لغة التداول، عند ذلك يأخذ قوته التعديلية من علاقة الفعل التواصلتي التي لا يدركها نسق المرجعية المرتبط بالفكر البرغماتي. من جهة ثانية تبقى دون مس العلاقة المنطقية للاستبعاد إضافة إلى شكلي الامتخاام الاخرين التي تنتج فقط في دائرة وظائف الفعل الأداني.

عندما نسمي الآن العلاقات التي تؤكّد في أقوال كلية بأنها واقعية^(١) Real، بأي معنى يمكن لنا أن نتحدث عن وجود مثل هذه العموميات؟
يررس يتبنى هذه المشكلة الكلية في العلاقة البرغماتية:

«يبدو أنه من المفارقة أن نقر من اللحظة الأولى بأن موضوع القناعة النهائية الذي يوجد فقط بوصفه نتيجة لهذه القناعة، ينبغي هو ذاته أن يكون منتجاً لها». موضوع القناعة يوجد فقط لأن القناعة موجودة. غير أن هذا ليس الشيء ذاته عندما أقول إن الموضوع لا يبدأ بالوجود إلا عندما تبدأ القناعة كذلك بالوجود. نحن نقول بأن الماس قاسٍ. ولكن من أي شيء تتكون المساواة؟ إنها تتكون فقط من الحقيقة بأنه لا يوجد شيء ما يحز الماس، وتبعاً لذلك فإن قسارته تتكون فقط من خلال الحقيقة بأن شيئاً يحثك به بالقوة دون أن يتعرض من جراء ذلك إلى الحز. لو كان من غير الممكن أن يحثك به أي شيء آخر من هذا النوع، لكان لا معنى لأن نقول بأن الماس قاسٍ، كما أنه ليس ثمة أي معنى لأن نقول بأن الفضيلة قاسية أو أي تجريد آخر من هذا القبيل. ولكن على الرغم من أن المساواة تتكون بالكامل من خلال حقيقة أن حجراً آخر قد حثك الماس. وهكذا لا يمكن أن نتصور بأن الماس يبدأ بأن يصبح قاسياً عندما بدأ الحجر الآخر بالحك فيه. نحن نقول على العكس من ذلك بأن الماس قاسٍ بصورة أبدية وأنه كان قاسياً منذ وجوده، أو منذ أن بدأ يصبح ماساً. غير أنه لا توجد حقيقة ولا حادثة إجمالاً؛ لا

(١) هذا الذي نقوله جملة صحيحة هو واقعي بمعنى أن يكون كما هو مستقلاً عن أي شيء يمكن أن أفكر فيه أنا أو أنت. أما إذا كانت الجملة الصحيحة جملة عامة شرطية بالنسبة إلى المستقبل عند ذلك يكون ما قد قيل فيها إنساناً هو عام من النوع الذي يتبع فيه أن يؤثر في السلوك البشري. وكذلك من النوع كما يعني البرغماتي الذي يكون مضمون المعنى العقلاني لكن مفهوم (المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٤٣٢).

شيء يميزه عن أي شيء آخر ليس قاسياً إلى هذه الدرجة، إلى أن جاء الحجر الآخر وصار يحك فيه»^(١).

في مكان آخر يفاقم فيه بيرس مفارقة المفهوم الخاص بمنطق البحث الواقعية مرة ثانية وذلك بمساعدة المثل ذاته: «أليس عكساً شنيعاً للكلمة ومفهوم واقعي Real أن نقول بالمصادفة أن الماس لم يصل في الوقت المناسب، وأن قساوة الماس قد منعتنا من امتلاك الواقعية التي كان يمكن أن يكون قد امتلكها دونما جدال؟»^(٢).

المفارقة ننحل بسهولة بمعنى برغماتية متحقة ترسندتالياً: الواقعية الكلية «قساوة» موضوع مسمى ماساً لها، عندما وما دام يوجد الماس، وجود مستقل. عما إذا كان قد قام شخص ما بالمحاولة التي نرمي إلى حز قطعة ماس بمساعدة شيء حاد، من جهة ثانية ليس هنالك من معنى أن نمنع لموضوع مسمى ماساً محمول «قساوة» عندما لا يمكن أن يُصنع الفول تضمناً من زاوية نسق المرجعية للفعل الأداتي الممكن. ونحن نحسب حساب وجود الفعلية مستغلة عن الناس الذين يتصرفون أداتياً والذين لا يمكن أن ينتجوا إجماعاً حول أقوال بعينها. غير أن التعيين المسبق للخصائص يصيب على هذه الفعلية واقعة تتأسس بادئ ذي بدء ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن. بهذا المعنى أنهم انحلال المفارقة الذي يقترحه بيرس في «قضايا البرغماتية».

«علينا أن نتخلى عن الفكرة القائلة بأن الواقعية المخيئة (سواء أكانت علاقة بين ذرات أو أي شيء آخر) والتي تشكل واقع قساوة الماس، يمكن أن تكون موجودة، ولو عن طريق الإمكان في شيء ما آخر أكثر حقيقة في جملة شرطية عامة. إلى أي شيء يعود هذا كله، أي ما تعلمنا

(١) منطق عام ١٨٧٣ - المجلد السابع ص ٤٣٠.

(٢) قضايا برغماتية - المجلد الخامس ص ٤٥٧. بيرس أدخل مثل الألماس بهذا المعنى ١٨٧٨ في مقاله المشهور «كيف نجعل أفكارنا واضحة» ١٩ - المجلد الخامس ص ٤٠٣ وما بعد.

إياه الكيمياء، إذا لم يكن يعود إلى سلوك أنواع ممكنة لجوهر مادي؟ في أي شيء يوجد هذا السلوك، إذا لم يكن في جوهر هذا النوع عندما يتعرض لتأثير من هذا النوع، فلا بد أن ينتج عن ذلك نوع معين من النتيجة الحسبة مماثلة لتجاربنا التي خضناها حتى الآن^(١).

نقول طبقة التكهّنات المشروطة كلها التي يمكن أن تشرح مفهوم القساوة، حول موضوع ما يحقق شروط منطلق هذه التكهّنات، بأن قساوته توجد في ذاتها Ansich مستقلة عما إذا كنا سنجري اختباراً واحداً أم لا؛ غير أن هذا الواقعة الكلية لا تكون واقعية فقط Real إلا بالملاقة مع العمليات الممكنة من هذا النوع [جمالاً]: الموضوع المسمى ماساً معطى إنما هو قاس فقط ما دام يمكن أن يكون كموضوع لتحكم تقني ممكن، ويدخل في دائرة وظائف الفعل الأدائي.

عندما ينظر بيرس إلى حل المشكلة الكلية انطلاقاً من منطق البحث على أنه قابل للتحويل نسوف يجد نفسه مضطراً بطبيعة الحال إلى أن يميز في مفهوم الفعلية بين ما هو مستقل عن سيرورات التعلم المتراكمة وعالم الإنسان المتكون من خلال قابلية التحكم التقني، وبين ما تصادفه في هذا الفعلية ما دامت، تدخل إلى عالمنا وتصبح معادلاً للأقوال الصحيحة حول الفعلية. هذا الفارق طاف فعلاً في مخيلة ماركس، وقد واجهه هايدغر شارحاً فيما اقتفى خطى هوسرل: الفارق بين الموجود وبين الوجود Seiend und Sein. ولقد كان على مفهوم الواقعية المنطلق برغماتياً من منطق البحث أن يحبط بهذا الفارق. وبيرس يفصر نفسه إبان ذلك على مفهوم الواقعية الذي يجهد نفسه كي يكون المعادل لكل الأقوال الصحيحة الممكنة.

(١) المصدر السابق - المجلد الخامس ص ٥٧.

يبدو من عتبة مفهوم الواقعة بأن بيرس لم يحقق منطلقه البرغماني بمعنى منطق بحث ترنسندنثالي أو يطلقه ملئزماً بنتائج المنطقية. وهو يسقط متراجماً إلى الاضفاءات الأنطولوجية التي تبني لها الصياغة اللغوية جسراً لمساعدة ترتبط في المبدأ بمنطق البحث. لتذكر صياغة مثل الماس في منطق ١٨٧٣ «قساوته تتكون فقط من خلال حقيقة أن شيئاً ما قد حُك فيه بقوة دون أن يستطيع أن يحزه من خلال ذلك». بيرس يرجع إلى شيء ما (Something) وليس إلى أحد ما يحك، إذن ليس إلى فعل أدائي لذات ما. وهو يكتفي بالانعطافة الموضوعية ذلك أن شيئاً ما (Anything) قد حك فيه. وهو يجرد من ذلك بأن الشروط الابتدائية التي يمكن بمساعدتها أن يُشترط تأثير عام من فرضية تنتج من خلال عملية - أو على أقل تقدير يجب أن تُدرك كما لو أنها أنتجت من خلال عملية ما. عند ذلك فقط تكون الحادثة المتكهن بها نتيجة فعل ما. بيرس يتمعن في الصياغة المستشهد بها لنسق المرجعية الذي تتأسس فيه الأحداث بالنسبة إلينا على أنها فاعلة أدائياً.

العلاقة المنحلة ما بين السبب والأثر من دائرة وظائف الفعل الأدائي تُلحق بالجملة التي تمت صياغتها فيها بصورة مباشرة (Something will happen under certain circumstances) عندما تدخل العملية التي تُعرض العلاقة من خلالها، بوصفها مجرد عرضية، يُسترد السؤال عن وجود العام على المستوى اللغوي: العلاقات الكلية توجد في ذاتها (An sich)، بطبيعة الحال كترباط أقوال صحيحة ممكنة حول الواقعة. لقد حاول بيرس أن يتجاوز لاحقاً صعوبات واقعية الكلية المكسورة حقيقةً على مستوى الترندنثالية اللغوية، في نظرية طبيعية شجاعة، وفيها نبذوا قوانين انطبعة كعادات سلوك مترسبة لطبيعة خالقة (natura naturans)، في حين يجسد الناس بصورة مستديمة أفكاراً ويدفعون إلى الأمام عقلانية الكون، بالقدر الذي يوجهون فيه نعلهم العقلاني للهادف طبقاً لقوانين

الطبيعة^(١) في علاقتنا تكون العودة المرتبطة بالمفهوم التأملّي للمعرفة فهمه.

يجب أن يطابق الإضفاء الأنطولوجي الخاطئ تلك العموميات التي تتكون بدايةً في علاقتها الضرورية لما هو استثنائي ضمن دائرة الفعل، معرفة متوسطة بصورة مستديمة من خلال سيرورات الاستخلاص، تلك المعرفة التي تستوحي تأملها على الوقائع الكلية الموجودة في ذاتها. إذا سارت الأمور كذلك، فعلينا أن نبحث عن دافع تقدم المعرفة فقط في الفضول النظري. ويبرس يتحدث عن غريزة معرفية:

«إنه لمن الصحيح تماماً، بأن الغريزة المعرفية إنما هي علة ذلك المتقدم النظري الصرف، وأن كل اكتشاف علمي يمثل إشباعاً لهذا الفضول. لكن ليس من الصحيح أن العلم المحض يمارس بنجاح، أو حتى يمكن أن يمارس بنجاح بهدف إشباع هذه الغريزة... الفضول هو دافع هذا العلم (العلم النظري) غير أن إشباع هذا الفضول ليس هدف العلم»^(٢).

مفهوم المعرفة الموضوعي الذي لا يمكن أن يشرح النظرية إلا من خلال ذاته إنما هو القطعة المضادة للواقعية الكلية المعاد إنتاجها.

بالمقابل، يستطيع ببرس، ما دام يعترف بالعلاقة الترئسندنتالية للمعرفة والفعل الأداتي، (Reason and conduct) أن يحدد معنى صدقية الأقوال التجريبية المؤكدة: المعرفة ترسخ الفعل العقلاني الهادف والمحكوم بالنجاح في محيط متموضع ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن. الإطار الترئسندنتالي لسيرورة البحث يثبت الشروط الضرورية من أجل توسيع أفق المعرفة المفيدة تقنياً. ولأن هذه السيرورة قد وضعت مع

(١) الفلسفة والعقل - المجلد السابع ص ٥١٢ وما بعد.

(٢) السنج العلمي - المجلد السابع ص ٥٨.

دائرة وظائف الفعل الآدائي، فإنها لا يمكن أن تُدرك إطلاقاتاً كتعيين لوعي ترنسندنالي، وهي مرتبطة أكثر من ذلك بالتجهيز العضوي لنوع يجد نفسه ملزماً بأن يعيد إنتاج حياته من خلال الفعل العقلاني الهدف. وإلى هذا المدى يكون الإطار محسوباً، من حيث أنه يرسخ قبلياً معنى صدقية أقوال تجريبية. وما دام يمكن أن يُرفع إلى المستوى عبر التجريبي لتعينات اسمية محضة، يمكن أن ينظر إليه ضمن الشروط التجريبية على أنه قد نشأ فعلاً. وعلى كل حال إلى الحد الذي لا يجب أن يُفكر فيه من حيث نُشؤه ضمن المفولات التي يحددها هو ذاته فقط.

نوجد بعض الإشارات التي يمكن أن يستخلص منها بأن بيرس قد أدرك الإطار المنهجي للبحث مع دائرة وظائف الفعل الآدائي الذي كان قد وضع فيه، كبديل لتاريخ التطور من أجل آلية التوجيه الحيوانية الضائعة أو التي ألحق بها الضرر. لقد أدرك هردر الثقافة ضمن وجهة نظر التحريض عن نواقص التجهيز العضوي:

«إن جرعة صغيرة من الاستخلاصات ضرورية لربط الغريزة مع كل قضية على حدة.... الإنسان الاستثنائي وحده أو ربما الإنسان المقحم في موقف استثنائي يرى نفسه - مع الافتقار إلى كل قاعدة قابلة للتطبيق - مضطراً إلى أن يستخلص مشاريعه من المبادئ الأولى... والإنسان لحسن الحظ ليس في وضع سعيد ومسلح ببطارية كاملة من الغرائز، لكي يكون في وضعه الصحيح في كل موقف؛ وهو بذلك يجد نفسه مقسوراً على مسألة الاستخلاص التي نكتنفها المغامرة، حيث يعاني الكثير من انحطاط، والقليلون لا يعثرون على السعادة التي مضى أوانها، غير أنهم قد يجدون تعويضاً براقاً هو النجاح.... نحن نتصرف أحسن ما يكون التصرف عندما نؤسس سلوكنا قدر الإمكان على الغريزة، لكن بقدر ما نعرف فأننا نستخلص بمنطق علمي صارم»^(١).

(١) لماذا دراسة المنطق المجلد الثاني ص ١٧٦ وص ١٧٨.

عندما ندرك بهذه الطريقة وظيفة المعرفة على أنها تعريض عن توجيه السلوك الغريزي، عند ذلك نقاس عقلانية الفعل المحكوم بالإنجاح على تحقق مصلحة ما لا يمكن أن تكون مجرد مصلحة تجريبية ولا مصلحة محضة. لو كانت سيرورة المعرفة مباشرة سيرورة حياة، لوجب على تحقق المصلحة التي توجه المعرفة أن يجلب معه إشباع حاجة ما مثل حركة الغريزة. غير أن المصلحة المحققة لا تقود إلى السعادة، وإنما إلى النجاح. هذا النجاح يُقاس على حلول المشكلات التي لها أهمية حيوية وإدراكية في الوقت ذاته. وهكذا فإن المصلحة لا تقف مع توجهات السلوك الحيوانية في نفس المستوى الذي يمكن أن نسميه غرائز، كما أنها ليست منطلقة تماماً من جهة ثانية من العلاقة الموضوعية لسيرورة الحياة. ونحن نتحدث بهذا المعنى المحدد سلباً عن مصلحة توجه المعرفة باتجاه تحكم تقني ممكن، ونعين وجهة موضوعة الفعلية في الإطار الترنسندنتالي لسيرورات البحث.

بطبيعة الحال يمكن لمصلحة من هذا النوع أن تُحسب فقط لذات من شأنها أن توحد المسمات التجريبية لنوع منطلق من تاريخ الطبيعة مع السمة المدركة عقلياً لجماعة مكونة للعالم ضمن وجهات نظر ترنسندنتالية: وهذه يمكن أن تكون ذات لسيرورة التعلم والبحث، التي تم إدراكها حتى النقطة الزمنية النهائية والكاملة لمعرفة الفعلية ذاتها في سيرورة التكون. أي أن بيرس لا يمكن أن يفكر بهذه الذات. فهي تنهار من بين يديه لأنه يطبق بشكل متساوٍ معيار المعنى البرغماتي على مفهوم الروح كما على مفهوم المادة. وإبان ذلك تتحقق في النهاية وضعية Positivismus خفية ولكن عنيدة: بيرس يخضع ذاته للقسر بأن يعيد نقل هذا المطلب البرغماتي إلى علاقة التكون ذاتها التي يسوغ من صميمها مطلب إلغاء كل المفاهيم غير القابلة للانصهار في العمليات.

طبقاً للأسس البرغماتية فإن مفهوماً جوهرياً عن المادة إنما هو

مسموح به بصورة أقل مثل النصور الوضعي لعالم حقائق مكون من العناصر. المادة هي على كل حال المفهوم الكلي لكل الأحداث التي قد دخلت أو سوف تدخل على أساس التكهّنات الصحيحة الممكنة. وأيضاً عندما يتم تصور جزئيات المادة على أنها مراكز قوة فإن شيئاً ما لا يتغير في المضمون المعنوي Semantisch للمفهوم: لأن هذه القوى توجد فقط بفضل الحالة، ذلك أن شيئاً ما يحدث ضمن شروط معينة، فإنه يمكن للمادة أن تمتلك وجوداً بهذا المعنى فقط^(١). بطريقة مناسبة يدرك مفهوم الروح. حتى هذا المفهوم نستطيع أن ننصّره كمركز للقوى الروحية. لا يمكن للقوى العقلية مثل القوى المادية أن تعني شيئاً سوى: أن شيئاً ما سوف يحدث ضمن ظروف معينة - ضمن ظروف معينة تنشأ أفكار معينة، والمفهوم الكلي لمثل ذلك الذي نسميه «روحاً». وبصورة تأثير الاستغراب يقر بيرس بأن الأفكار أو القناعات لها الحالة ذاتها مثل الأحداث التي تحقق تكهّنات مشروطة - دون الأخذ بعين الاعتبار بأن هذه التكهّنات إنما هي أفكار وقناعات. بيرس لا يلاحظ هذه الحلقة المفرغة:

«ما يناسب الحجاج التي نادى إلى هذا الإدراك والتي يمثلها علماء النفس والفيزيائيون، يتجلى في أن وجود الروح كما وجود المادة يقوم فقط على شروط فرضية معينة يمكن أن تظهر لمرة واحدة في المستقبل، كما يمكن ألا تظهر من حيث الاحتمال. إذن لا يوجد شيء غير عادي، عندما نقول بأن وجود الحقائق الواقعية الخارجية إنما يتعلق بحقيقة أن رأينا يتسخ كواي نهائي حولها. وأن المرء يقول أيضاً إن هذه الحقائق الواقعية موجودة قبل نشوء القناعة، وإنها كانت السبب في تلك القناعة، كما إن الجاذبية هي السبب في أن المحبرة تسقط - على الرغم من أن

(١) منطق ١٨٧٣ - المجلد السابع ص ٣٤٩.

الجازبية موجودة فقط في الحقيقة، في أن المحبرة وبقية الأشياء سوف تتعرض للسقوط^(١).

الفتناعات التي تعود إلى علاقة الأحداث التجريبية بضعها بيرس ذاته مع الأحداث التجريبية على سوية واحدة لكي ينزع عن مفهوم الروح كل مظهر مبتافيزيقي. يتجلى إدراك واقعة فعلية كحدث يصل إلى تحققه ضمن شروط تجريبية، مثل الحقائق ذاتها التي يعود إليها ذلك الإدراك. هذه الموضوعية تختلف قليلاً عن نظرية العناصر لماخ. فهي تدر قبل كل شيء الأرضية التي كان من الواجب أن يقف عليها تحليل الذات الكلية لسيرورات البحث. هذه الذات (جماعة الباحثين Community of investigators) تتكون وتعمل ضمن شروط تجريبية وتتصرف في الوقت ذاته حسب قواعد خاصة بمنطق البحث ذات أهمية ترنسندنالية.

المفهوم العملياتي للروح الذي بضعه بيرس حسب مفهوم المادة، يشرح لماذا تموء البرغماتية ذاتها ثانية، التي كشفت دائرة وظائف الفعل الأداتي بوصفها علاقة تكوّن، الفرق الحاسم ما بين الوقائع المتأسسة وبين الإطار المسهجي الذي تُوضّع ضمنه الفعلية بالنسبة إلى ذات البحث، وتعود إلى السقوط في واقعية كلية مفسرة من منظور منطق اللغة. وجماعة الباحثين تحقق تركيباً من حيث أنها تمارس سيرورة بحث تراكمية طبقاً لقواعد منطق موضوع للفعلية ضمن وجهة النظر الترנסندنالية لتحكم تقني ممكن. ولكن عندما يقع هذا التركيب ضمن مفهوم «الروح» ذلك، ويتم حله موضوعياً في سلسلة من الأحداث التجريبية، عند ذلك لا تبقى سوى الوقائع الكلية الموجودة في ذاتها، ومركبات العلامة التي تُمثل الوقائع من خلالها.

أما لماذا يستسلم بيرس لوضع خفية، ونستخدم بصورة مطلقة معيار

(١) المصدر السابق - المجلد السابع ص ٣٤٤.

المعنى البرغماتي، ذلك أنه يدمر أساس البرغماتية ذاتها، ولا يترك
 معرفته إلا توقعاً. لو أن بيرس أخذ جدياً تواصل الباحثين كذات متعالية
 مكونة لذاتها ضمن شروط تجريبية، لكانت البرغماتية قد أُلزمت بتأمل
 ذاتي يتجاوز عقباته الخاصة. ولكان اضطر إبان تحليله المتواصل إلى أن
 يصطدم، بأن أرضية المشاركة بين الذوات، التي يقف عليها الباحثون
 بصورة مستديمة عندما يحاولون إنجاز إجماع حول الأسئلة ما بعد
 النظرية، هي ليست أرضية الحدث العقلاني الهادف والمعزول مبدئياً.
 تتطلب الذوات التي تتعامل أداًباً علامات تقوم بالتمثيل، والقواعد
 التقنية التي تترسب في عادات يجب أن يكون بالإمكان صياغتها في
 أقوال حول علاقات الأحداث. غير أن العرض الرمزي للوقائع التي ينم
 نعرفها ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن تستخدم كما أشرنا سابقاً
 فقط في إعادة تشكيل التعبيرات في سيرورات الاستخلاص. الاستنتاج،
 الاستقراء والاستبعاد تنتج علاقات بين الأقوال التي هي في الأساس
 مونولوجية. يمكن التفكير في صور الاستخلاص، وإن كانت لا تقود
 إلى حوار ثنائي. يمكن لي أن أستقي حججاً من خلال الاستخلاص من
 أجل نقاش ما، إلا أنني لا أستطيع أن أحاجج مستخلصاً مع من هو في
 المقابل مني. إلى المدى الذي يكون فيه استخدام الرموز تأسيسياً بالنسبة
 إلى دائرة وظائف الفعل الأدائي، تدور المسألة حول استخدام اللغة
 المونولوجي. أما تواصل الباحثين فينطلب استخداماً لغوياً غير معاق في
 عقبات التحكم التقني بسيرورات الطبيعة الموضوعة. هذا الاستخدام
 ينطلق رمزياً من التفاعل المتوسط ما بين الذوات المندمجة في المجتمع
 التي تعترف وتعترف على بعضها البعض تبادلياً كأفراد غير قابل
 للاستبدال. هذا الفعل التواصلية هو نسق مرجعية Bezugssystem لا
 يسمح بإرجاعه إلى إطار الفعل الأدائي.

يتجلى ذلك في مقولة الأنا Ich أو الذات Selbst. بيرس يقيم باستخلاص منطقي يشير الإعجاب البرهان على أن الإنسان ما دام يرسخ هويته فقط طبقاً لنجاح أو إخفاق الفعل الأداتي، فإنه لا يمكن أن يدرك إلا من منظار خاص. وهو لا يتأكد من نفسه ذاتها إلا في لحظات تناقض الإدراكات الخاصة مع الآراء المقبولة نهائياً والتي زادت فاعليتها من خلال إجماع عام:

«الطفل يسمع بأن أحداً ما يقول بأن المدفأة ساخنة. غير أنها ليست كذلك، هكذا يقال، وفي الحقيقة فإن ذلك الجسم المركزي لم يلمس، وما يلمس في ذلك الجسم، إنما هو أما ساخن أو بارد. ومن ثم يلمسه، الطفل يجد شهادة الآخرين مؤكدة بصورة حاسمة. وبهذه الطريقة يصبح واحياً بجبهه، ويجب أن يقبل بالضرورة ذاتاً صفتها هو الجهل. وهكذا يكون تأثير شهادة الآخرين الإشراف الأول للوعي الذاتي»^(١).

عندما توجد حصرياً وقائع تكون حولها أقوال صحيحة ممكنة، عند ذلك يصبح الوعي الفردي معروفاً كنهني لما كان جلياً قد تم الاعتراف به عامة على أنه واقع. كوعي موجود يكون الوعي الفردي ملحقاً دونما توسط بالعقل العام للقضايا الصحيحة كلها:

«وهكذا هي لغتي المجموع الكامل لذاتي... الإنسان كفرد هو مجرد نفي لأن وجوده المنعزل يتجلى في الجهل والضلالة ما دام مفارقاً لأبناء جنسه، ومنظوراً من قبل ما ينبغي أن يكون هو وهم. هذا هو الإنسان»^(٢)

بالمقابل كل تواصل ليس مجرد إلحاق الأفراد تحت ما هو عام تجريداً، ويعني الخضوع الصامت مبدئياً تحت مونولوج عام قابل للتحقيق من قبل الجميع، كل حوار ينطلق كلياً على أساس الآخر

(١) ما يخص قدرات معنية - المجلد الخامس ٢٢٣، آبل من ١٦٨.

(٢) نتائج أشكال العجز الأربعة - المجلد الخامس ٣١٧، آبل من ٢٢٣ وما بعد.

لاعتراف متساوٍ بين ذوات يطابقون بعضهم البعض ضمن مقولة الأنوثة Ichheit ويتمسكون في الوقت ذاته في لا تماميهم. ومفهوم الأنا الفردية يتضمن علاقة دبالكتبية للعام والخاص، لا يمكن التفكير فيها في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

التأمل في جماعة الباحثين الذين من خلال تواصلهم يتحقق التقدم العلمي ضمن وجهة النظر الترنسندنالية تُحكم تقني ممكن، يجب عليه أن ينسب الإطار البرغماتي. وعلى هذا التأمل الذاتي أن يشير إلى أن ذات سيرورة البحث تبني ذاتها على أرض المشاركة بين الذوات كما هي، والتي تتجاوز الإطار الترنسندنالي للفعل الأداتي. وتواصل الباحثين يتطلب لدى الشرح الحوارية للأسئلة ما بعد نظرية Metatheoretisch معرفة مرتبطة رمزياً بإطار التفاعل المتوسط، تلك المعرفة التي اشترطت من أجل التماس المعرفة القابلة للتحويل تقنياً دون أن نكون مسرعة ضمن مقولات المعرفة ذاتها.

٧ - نظرية دلّاي عن فهم التعبير هوية الأنا والتواصل اللغوي

تعلن علوم الروح أن قاعدة التفاهم التي يشترطها المشاركون في سيروزة البحث أن تكون في مؤخرة العلوم الطبيعية، باعتبارها مجالها الخاص. علاقة التواصل إضافة إلى الجساعة التجريبية للباحثين قد ترسخت على مستوى ما قبل المعرفة المبينة في اللغة المتداولة. العلوم التجريبية الصارمة تتحرك ضمن هذا الأفق الذي لا يتعرض إلى المسألة. لذلك لم ير بيرس نفسه ملزماً بأن يميز رمزياً وبدقة ذلك المستوى من التفاعل المتوسط الذي وجدت طبقاً له منطقات منهجية وافتراضات نظرية، نمت منافستها وتم اختبارها، فإما أنها قبلت عن طريق المحاولة وإما ألقي بها أرضاً، على مستوى الفعل الأدائي. بالمقابل فإن خلفية الثقافية الفرعية لكل سيرورات البحث الممكنة تطرح نفسها بالنسبة إلى دلّاي على أنها فُتِعتْ مقطّعة من عوالم الحياة الاجتماعية. إن نسق العلوم إنسا هو مبدأ علاقة حياة شاملة: هذه العلاقة هي مجال موضوع علوم الروح. إن تحقيقاً منطقياً للتأمل الذاتي البرغماتي للعلوم الطبيعية، لا يقف على حدود تواصل بحث مشروط وصامت للباحثين، كان من الممكن يستحضر إلى الوعي اختلاف مجال الموضوع هذا عن مجال الموضوع الخاص بالعلوم الطبيعية. وكان من الضروري أن يقود هذا التحقق إلى التخلي عن المطلب الاحتمالي للوضعية التي تطابق الأبحاث مع المعرفة حسب نموذج الفيزياء المرتبط

بالمنتطق العلمي. عندما تتكون علاقة الحياة الثقافية على مستوى المشاركة الذاتية التي لا يمكن أن تحلل من قبل موقف العلم التجريبي الصارم، على الرغم من أنها مشروطة من قبله، عند ذلك لا بد من طرح السؤال عما إذا كانت علوم الروح لا تتحرك في إطار منهجي آخر، وعما إذا كانت لا تسلس قيادها إلى مصلحة معرفية أخرى مثل العلوم الطبيعية التي تدركها بداية البرغماتية.

دلتاي يأخذ على عاتقه محاولة تثبيت مثل هذا الموقع الاستثنائي المنهجي لعلوم الروح^(١). فهو يربط ببراكس بحث كان خبيراً به عن طريق عمده الخاص، كما هو الأمر بالنسبة إلى بيراكيس الذي اكتسب معرفته عن العلوم الطبيعية من عمله في مختبره. لقد تكون ناموس علوم الروح التي ارتبط تأسيسها بأسماء كل من: فولف، هومبولت، نيبور، أبشهورن سافيني، بوب، شلاير ماخر وغريم، حتى منتصف القرن التاسع عشر من أبحاث المدرسة التاريخية في ألمانيا بصورة خاصة:

«إلى جانب علوم الطبيعة تطورت مجموعة من المعارف بشكل طبيعي بواسطة وظائف الحياة ذاتها التي ارتبطت بعضها ببعض الآخر من خلال ما هو مشترك في الموضوع. أمثال هذه العلوم هي التاريخ، الاقتصاد الوطني، علم الحقوق وعلم السياسة، وحتى علم الدين.

(١) أنا أعود بالدرجة الأولى إلى الأعمام المتأخرة في المجلد السابع من الأعمام المجموعة للأبحاث المنهجية المنشورة، مثل «نحو تأسيس علوم الروح» ومن أجل بناء «العالم التاريخي في علوم الروح». هذه الأعمام تقع تحت تأثير عمل «هومبولت» «أبحاث منطقية» وهي تتخلص لذلك من خطر السيكلوجيا الظاهر في الأعمام المبكرة. أكثر من ذلك، لقد اعتمدت على المجلد الخامس من المقالات المجموعة والأبحاث، ومن بينها: الأبحاث الهامة «أفكار حول السيكلوجيا» التي تصف وتحلل «المقال الذي يعالج نشوء النهر متوطيقا. وفي النهاية أخذ بعين الاعتبار الكتاب الأول «نحو مقدمة في علوم الروح». الأعمام المجموعة المجلد الأول «نحو منطق علوم الروح لدى دلتاي». «غادامر: الحقيقة والمنهج. ١٩٦٥ ص ٢٠٥ وما بعد ج. ميش: فلسفة الحياة والفنومينولوجيا ١٩٣٠.

يضاف إلى ذلك دراسة الأدب، فن الشعر Dichtung، فن البناء، الموسيقى، الرؤى الكلية الفلسفية، والمنظومات الفكرية وأخيراً علم النفس. هذه العلوم كلها تعود إلى الحقيقة الكبرى ذاتها: الجنس البشري. فهي تصنف، نقص، تحكم وتكون مفاهيم ونظريات بالعلاقة مع هذه الحقيقة وهكذا تنشأ بداية مجموعة العلوم هذه من خلال علاقتها المشتركة بالحقيقة ذاتها: تعريف العلوم الإنسانية، وتمييزها عن العلوم الطبيعية^(١).

ولم يطل الأمر حتى يعارض دلتاي نفسه، ذلك أن تعديل مجال الموضوع لا يكفي من أجل تحديد ملزم منطقياً لمجموعتي العلوم الاليتين. وأيضاً الفيزيولوجيا ذاتها تتعلق بالإنسان وهي في الوقت ذاته نظام مرتبط بعلم الطبيعة. هنالك أوجه عديدة من الحقائق لا يمكن إدراكها أنطولوجياً وإنما فقط من منظور نظرية المعرفة. فهي «لا توجد» وإنما تؤسس. والفارق بين علوم الطبيعة وعلوم الروح يعود إلى «طريقة سلوك» الذات العارفة، وإلى موقعها من الموضوعات^(٢). على أن دلتاي ينطلق تحديداً من تساؤل كانتى: «بتعين بناء العلوم الطبيعية من خلال الكيفية التي يكون فيها موضوعها، الطبيعة معطاة»^(٣).

بطبيعة الحال لا يرى دلتاي الفارق التالي المرتبط بالمنطق الترنسندنتالي بين طريقة السلوك حسب كل من العلوم الطبيعية وعلوم الروح في ترسيمتين مختلفتين للموضوعة، وإنما في درجة التوضع ذاتها. وإلى الحد الذي ثبت فيه الطبيعة ضمن وجهة النظر التي نرى

(١) دلتاي - الأعمام المجموعة المجلد السابع - بناء العالم التاريخي في علوم الروح ص ٧٩ - ٨١.

(٢) أبحاث حول تأسيس علوم الروح، المجلد الخامس ص ٢٤٨.

(٣) المصدر السابق المجلد السابع ص ٨٩.

فيها كيف نستحوذ على هذه الطبيعة بوصفها عالماً من الظواهر ضمن قوانين عامة، تحتاج المسألة إلى الذات المجربة:

«نحن نستولي على هذا العالم الفيزيائي من خلال دراسة قوانينه. هذه القوانين يمكن فقط أن توجد من حيث أن سمة تجارب انطباعاتنا عن الطبيعة، العلاقة التي نوجد معها، ما دمنا نحن طبيعة، الشعور الحي الذي نستمتع فيه بها، يتراجع بصورة مستديمة خلف الإدراك المجرد ذاته حسب علاقات المكان، الزمان، الكتلة والحركة. كل هذه اللحظات تفعل فعلها معاً، ذلك أن الإنسان ينحني ذاته بذاته، لكي يؤسس من انطباعاته حول هذا الموضوع الكبير الذي هو الطبيعة كنظام يسير حسب قوانين. وهي تصبح بالنسبة إلى الإنسان مركز الحقيقة الفعلية»^(١).

لقد أصبحت المشاركة بين الذوات نسق المرجعية الذي نمرضع ضمنه الطبيعة بوصفها طبيعة ماثلة تبعاً لقوانين، تُشترى بشمن باهظ من خلال تحييد الحساسية المجزأة بشكل راسخ وواسع، المُتعيّنة بيوغرافياً، المُصاغة تاريخياً، من خلال إلغاء كامل طيف تجارب العالم المحيط ما قبل العلمية، ولكن ليس من خلال استبعاد الذات العارفة إطلاقاً. الطبيعة الموضوعة إنما هي وإلى حد كبير معادل للأنثى التي تتدخل في الفعلية وتعمل أداتياً. طريقة الإدراك التي تتكون فيها بداية الموضوعات الثابتة حسب مقولات العدد، المكان، الزمان والكتلة، تناسب ترميحاً فاعلاً من خلال عمليات القياس:

«إن ثبات الموضوعات الخارجية، التعامل معها وقابليتها للقياس تمكن الباحث من إجراء التجربة واستخدام الرياضيات. لذلك يمكن أن تكون أجزاء من التجارب المتماثلة هنا في الملاحظة والتجربة ملحقه بوسائل التكوين الرياضية الميكانيكية»^(٢).

(١) المجلد السابع، ص ٨٢ وما بعد.

(٢) المجلد الخامس، ص ٢٦٤.

مقابل ذلك بسميز موقع الذات في علوم الروح من خلال تجربة غير مقيدة: وهذه التجربة لم تقتصر من خلال شروط تجريبية لملاحظة نسفية في المجال الذي يستنفذ «بصرية يدا» قد تُفتح الطريق إلى الفعلية أمام الذات المجربة، وأرضية الترجيع المرتبطة بالتجارب المتراكمة ما قبل علمياً تتفاعل ونشارك كلها، الدرجة المتدنية للموضوعة تناسب إجمالاً النصيب الأكبر من الطبقات الاستقبالية للذات الخاضعة إلى التجربة في الامتداد الكلبي. ويبدو الواقع على أنه يفتح من الداخل على التجربة الحية.

من الموقع المختلف للذات في سيرورة المعرفة ينتج في كل مرة تشكيل آخر من التجربة والنظرية في علوم الطبيعة وعلوم الروح. علينا أن نكمل ظاهرات الطبيعة الموضوعة ضمن إطار فعل أداتي من خلال «ما اضيف إلى التفكير» فرضياً: والأحداث التي تظهر بالنسبة إلى ملاحظة نسقية لها مباشرة معنى فقط في علاقتها مع الفرضيات حول حركة الأجسام. علينا أن ندرج تحت الطبيعة نماذج العلاقات الممكنة، لكي يمكننا شرح ما هو تجريبي ونظامي من القوانين. ولا يمكن أن ننجز هذه المهمة إلا من خلال التكونات:

«علينا أن نفكر في الموضوعات هكذا بأن تبدل الظاهرات والتمائلات التي تبدو جلية حتى تصبح قابلة للإدراك. المفاهيم التي يحدث ذلك من خلالها إنما هي تكونات تساعد على خلق الذكر لهذا الهدف. وهكذا تكون الطبيعة غريبة عنا، متجاوزة للذات الشاملة، ففكر فيها إضافياً في تكونات مساعدة بتوسط معطي ظاهراتياً لهذه الذات... وهكذا تصبح الوسائل تكوناً رياضياً وميكانيكياً لإرجاع ظاهرات المعنى كلها من خلال الفرضيات إلى حركة حوامل غير متغيرة لذاتها حسب قوانين غير متغيرة»^(١).

(١) المجلد السابع، ص ٩٠.

دلتاي الذي يضع الفيزياء الكلاسيكية نصب عينيه يرى أن التجربة الموضوعية نسقياً يجب أن يتم إرجاعها إلى النظريات التي تتعلق من جانبها بتكوينات نماذج. في علوم الروح بالمقابل لا يتفصل بهذه الطريقة مستوى النظرية عن مستوى المعطيات. المفاهيم والمنطقات النظرية هي بدرجة أقل منتجات فنية أكثر منها تكوينات لاحقة محاكائية. في الوقت الذي نتحدد فيه المعرفة هناك في نظريات أو في أقوال قانونية مفردة، نمت مراقبتها حسب التجربة، نستخدم هنا النظريات والتوصيفات فقط كمعبر الإنتاج تجربة حية قابلة لإعادة تحققها: «لا يوجد هنا مسلمات فرضية لا نندرج تحت شيء ما مُعطى. لأن الفهم يتدخل في تعبيرات الحياة الغريبة من خلال الانتقال Transposition من كثرة التجارب الخاصة»^(١). في الوقت الذي نتحدد فيه طريقة عمل العلوم الطبيعية من خلال «التكون» أي من خلال محطّ افتراضي من النظريات، ومن خلال اختبار تجريبي لاحق، فإن علوم الروح تهدف إلى «انتقال» أي إلى إعادة نقل التوضعات الروحية إلى تجربة حية محققة لاحقاً^(٢).

بالمقابل تختلف الإنجازات الإدراكية للعلوم الطبيعية وعلوم الروح؛ وبإمكاننا أن نشرح أحداثاً معطاة بمساعدة فرضيات قانونية من شروط المنطلق المعروفة، في الوقت الذي نفهم فيه العلاقات الرمزية من خلال تحقق لاحق يقوم بمهمة الشرح. وهذا الشرح يتطلب تطبيق القضايا

(١) المجلد السابع، ص ١١٨.

(٢) علوم الطبيعة تلحق الظواهر بوسائل تكوينها من حيث أنها تعفن من خلال التجريد تعامى الظواهر مع وسائل تكوينها. أما علوم الروح فعلى العكس من ذلك فهي تدمج من حيث أنها تعيد ترجمة الحقيقة الفعلية التاريخية الاجتماعية غير القابلة للتحديد كما هي معطاة لنا في تفاهرها الخارجي أو في تأثيرها، أو كمجرد ناتج أو كتجسيد موضوعي لنحابة، تميدها إلى الحياة الحقة التي انطلقت منها أصلاً. هناك تجريد، وهنا على العكس إعادة ترجمة إلى كلية الحياة الحية من خلال نوع من الانتقال Transposition، المجلد الخامس ص ٢٦٥.

النظرية على الحقائق التي تم التثبت منها في ملاحظة نسقية بالاستفلال عن النظريات. أما الفهم فهو بالمقابل فعل تنصهر فيه كل من التجربة والإدراك النظري. الطريقة التحليلية السببية تنتج علاقة فرضية للأحداث من خلال التكوينات، في حين أن الطريقة التمثيلية لعلوم الفهم تتحرك بصورة مستديمة ضمن علاقة معطاة موضوعياً:

«تتميز علوم الروح... عن العلوم الطبيعية من خلال أن علوم الطبيعة تلك تملك حقائق بالنسبة لموضوعها تظهر معطاة في الوعي من الخارج كظواهرات وبحالة مفردة، في حين تتجلى علوم الروح في هذه الظواهرات من الداخل كواقع وكعلاقة حية أصيلة. ومن هنا ينتج بالنسبة إلى العلوم الطبيعية أن تكون علاقة الطبيعة معطاة فقط من خلال استخلاصات مكملّة، وبترسّط ترابط فرضيات. بالنسبة إلى علوم الروح يكون على العكس إذ أن علاقة حياة الروح تكون معطاة فيها في كل مكان كأساس من حيث المنطلق. نحن نشرح الطبيعة، ونفهم حياة النفس. لأنه في التجربة الداخلية تكون أحداث التأثير، الترابطات الوظائف، كعناصر مفردة للحياة النفسية معطاة بالكامل. العلاقة المعاشة هي هنا الأولى، أما تمييز العناصر المفردة ذاتها فيأتي لاحقاً. وهذا يشترط اختلافاً كبيراً في المناهج التي ندرس بواسطتها حياة النفس. التاريخ والمجتمع، والتي منها ومن خلالها تكون قد تحققت معرفتنا بالطبيعة»^(١).

إن تحليل دلّتي المنطقي للعلوم الطبيعية أقل وضوحاً إذا ما قورن بمنطق البحث لدى بيرس، حتى أنه فظ تقريباً. لكن وعلى أساس كائنية متملكة منهجياً تنتج تقاربات كثيرة تدل على أن إشارات دلّتي لا تتعارض فعلياً مع برغمائية منجزة من منظور المنطق الترنسندنالي. ولهذه الإشارات إضافة إلى ذلك وظيفة واحدة فقط في تصور دلّتي،

(١) المجلد الخامس، ١٤٣ وما بعد.

وهي أن نمضي الأساس الذي يمكن أن يميزها عن منطقي علوم الروح.
هذا الأساس هو موضوع دلتاي، وهو يتركز في العلاقة ما بين التجربة
الحية، الموضوعة والفهم.

لقد كانت مقولة التجربة الحية Erlebnis بالنسبة إلى دلتاي منذ البداية
مفتاح نظريته في علوم الروح. البشرية تبقى جزءاً من مجال الموضوع
المرتبط بعلوم الطبيعة بوصفه موضوعاً لملاحظة نسبية ولمعرفة عقلانية
هادقة. وهي تتوقف عن أن تكون مجرد واقعة فيزيائية، وتتحول إلى أن
تصبح موضوع علوم الروح منذ أن نلتعاش حالات إنسانية. ليست البشرية
وإنما العالم الذي تعبر فيه حياة الناس الاجتماعية التاريخية، وهو هنا
موضوع البحث. عندما كان دلتاي لا يزال يعتقد أنه باستطاعته أن يشرح
المسائل الخاصة بمنطق العلم في إطار سايكولوجيا واصفة ومحللة، فقد
جعل عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقاً لنموذج الإحساس اللاحق
لحالات النفس الغريبة. هنالك علاقة متبادلة بين فهم التعبير وبين التجربة
الحية: «من وفرة التجربة الخاصة تُبنى وفهم لاحقاً تجربة ما من خلال
النقل خارجاً عنها، وحتى في أكثر القضايا تجريباً في علوم الروح فإن
الفعلي الذي يُمثل في الأفكار إنما هو التجريب والفهم»^(١). فاهماً أنقل
الذات الخاصة إلى ذات خارجة، ذلك أن تجربة مضت أو تخص ذاتاً
غريبة تصبح حاضرة في تجربتي الخاصة. في سايكولوجيا الفهم هذه
كسايكولوجيا وكتجربة بديلة يتجذر تتجذر فكرة الموناد في الهر ونطقية
الخاصة بعنوم الروح التي لم يتجاوزها دلتاي إطلاقاً.

الدافع للمراجعة الأولى لنظرية المشاركة العاطفية تأتي من التراث
الرومانتيكي للهر منوطيقا ذاته. إذا كان الفهم المتجانس للأعمال الكبرى
يتطلب إعادة إنتاج الحدث الأصلي، الذي تم إنتاج الأثر فيه، عند ذلك

(١) المجلد الخامس، ص ٢٦٣.

لم يعد بالإمكان فهم الأثر بشكل كافٍ على أنه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية. ما يمدد تحققه ليس حالة نفسية وإنما إيجاد إنتاج ما. النهم لا يتحدد في المشاركة العاطفية وإنما في التكون اللاحق لموضوعة روحية. أي يجب على مفسر تعبير ثابت عن الحياة «أن يرجع بصورة دائمة إلى المبدع، المقوم، الفاعل، المعبر عن نفسه، الموضوع ذاته»^(١). غير أن فهمه لا يتجه مباشرة إلى علاقات رمزية، وليس إلى علاقات نفسية: «المسألة تدور حول الدول، الكنائس، المؤسسات، الأخلاقيات، الكتب والآثار الفنية، مثل هذه الوقائع نحترق دائماً، مثل الإنسان ذاته على إرجاع جانب حسي خارجي إلى جانب مقصي عن الحواس ولذلك فهو داخلي»^(٢)

تقتصر ثنائية مفهوم الرومانتيكية عن الخارج والداخل في علاقة الهرمنوطيقا على علاقة العرض الرمزي، تمثيل الداخل من خلال علامة معطاة في التجربة الخارجية. لذلك يدعو دلتي ذلك ضلالاً «من أجل معرفتنا بهذا الجانب الداخلي يجب أن نستخدم مسيرة الحياة النفسية أي السايكولوجيا... حيث أن فهم هذا الروح (الموضوعي) ليس معرفة سايكولوجية. إنه عودة إلى بنية روحية من بنية خاصة به وقانونية»^(٣) هذا النقد الصريح للسايكولوجية يقوم على الرؤية بأن التجربة الحية ذاتها تُبنى من خلال علاقات رمزية. غير إن تجربة ما ليست سيروية وعي ذاتي لحالات عضوية أساسية، وإنما هي عائدة إلى مقاصد وتوسط من خلال فعل فهم المعنى. دلتي يدرك الحياة التاريخية على أنها نموذج ذاتي دائم للروح. هذه التوضعات التي يتخسر فيها الروح الفاعل إلى أهداف، فيم ومعاني، تمثل بنية معنى يمكن أن تدرك وتحلل مستقلة

(١) المجلد السابع، ص ٨٧.

(٢) المجلد السابع، ص ٨٤.

(٣) المجلد السابع، ص ٨٤ وما بعد.

عن سيرورة الحياة ومستبدلة من قبل التطورات الاجتماعية، العضوية، والتاريخية. إلا أنه يمكن للعلاقة الموضوعية للرموز الصحيحة التي نجد أنفسنا مثبتين فيها بصورة مستديمة أن تفهم فقط من خلال إعادة التكوين الذي يعيش التجربة، ذلك أننا نعود إلى سيرورة إنتاج المعنى. كل تجربة حية لها أهمية إدراكية إنما هي شعرية عندما يعني الشعر خلق المعنى أي حدث الإبداع الذي يتموضع فيه الروح ذاته.

دلثاي يستعير النموذج الذي يشكل أساس العلاقة المنهجية للتجريب الحي، للتعبير والفهم من فلسفة التأمل بدلاً من نظرية المشاركة العاطفية الساذجة: الروح يمتلك حباته من حيث أنه يتخارج في الموضوعة، وفي الوقت ذاته يعود إلى تأمل تعبيرات عن الحياة في ذاته. وتاريخ النوع البشري يتدمج في سيرورة تكون الروح هذه. لذلك فإن الوجود اليومي للأفراد المندمجين اجتماعياً يتحرك في علاقة التجريب الحي ذاتها. التعبير والفهم ذلك هو ما يؤسس أسلوب عمل علوم الروح. يمثل الفهم النهرمنوطيقي فقط الشكل المكتمل البناء منهجياً للتأملية العميقة أو لنصف الشفافية التي تتحقق فيها حياة الناس المتواصلين ما قبل علمياً والمندمجين اجتماعياً:

«لا تشمل علاقة الحياة، التعبير والفهم فقط على حركات، قسّمات أو كلمات يتواصل الناس فيها فيما بينهم، أو على الإبداعات الروحية المستمرة... أو تموضعات الروح الدائمة في بنى اجتماعية... وحتى وحدة الحياة الفيزيائية - النفسية تدرك ذاتها من خلال العلاقة المزدوجة للتجريب الحي والفهم، وهي تعرف ذاتها في الحاضر، وتجد نفسها ثانية في الذكرى على أنها ماضٍ... باختصار إنه حدث الفهم الذي من خلاله تنكشف الحياة في أعماقها عبر ذاتها، ومن جهة ثانية نحن نفهم ذواتنا والآخرين فقط من حيث أننا ننقل حياتنا المعاشة إلى الداخل في كل نوع من تعابير الحياة الخاصة والغريبة. وهكذا فإن علاقة التجريب

الحي والفهم تكون في كل مكان، وتلك هي الطريقة الخاصة التي تكون فيها الإنسانية موضوعاً يختص بعلوم الروح وموجودة إلى جانبنا ومن أجننا (قبل أي علم) وهذا يعني أن علوم الروح متأصلة في هذه العلاقة بين الحياة، التعبير والفهم^(١).

دلناي يختار ترسيخ هذا الفهم بخصائصه الفنية في بنية فهم مسبقة لبراكسيس الحياة اليومي، كمعيار لتحديد علوم الروح: «ينتمي علم ما إلى علوم الروح فقط عندما يصبح موضوعه متاحاً لنا من خلال السلوك الذي تأمس في العلاقة مع الحياة: التعبير والفهم»^(٢). ودلناي يستند فضلاً عن ذلك إلى وجهة نظر التراث الشولاستي؟؟ الموجهة من قبل فيكو من منطلق نظرية المعرفة ضد ديكارت والمتبناة من قبل كانت وماركس من أجل تسوية الفكر الفلسفي التاريخي Verum et factum convertuntur^(٣) الحقيقة والفعل يتحولان تبادلياً. الذات العارفة إنما هي في الوقت ذاته جزء من السيرونة التي ينطلق منها العالم الثقافي ذاته، لأن فعل الفهم بعيد شراحاً تلك الحركة التي تتحقق كسيرونة تكون للروح في عالم الحياة الاجتماعية عن طريقة العودة إلى التوضعات الخاصة. إلى هذا المدى نفهم الذات علمياً التوضعات التي تشترك كذات في خلقها في مرحلة ما قبل العلمي. كذلك يتعين مفهوم علم الروح حسب فضاء الظاهرات التي تقع ضمنها، من خلال موضوعة الحياة في العالم الخارجي. الروح لا يفهم إلا ما خلقه. الطبيعة، موضوع علم الطبيعية يشتمل على الحقيقة الفعلية المنتجة مستقلة عن تأثير الروح^(٤) في مكان آخر يوجد ما هو أقوى تعبيراً: يقع الشرط

(١) المجلد السابع، ص ٨٦ وما بعد.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٧.

(٣) بحث هايماس «الماركسية كثن» في «النظرية والممارسة»، نوييد ١٩٦٣.

(٤) «المجلد السابع، ص ١٤٨.

الأول بالنسبة إلى إمكانية علم الروح في أنني أنا ذاتي جوهر تاريخي، ذلك أن من يستضي التاريخ هو ذاته الذي يصنع هذا التاريخ»^(١).

الأساس الذي قامت عليه نظرية فيكو يفيد في تسويق النموذج الذي يطلق دلتاي بمساعدته الخصائص الأساسية لمنطقه في علوم الروح. ولأن الذات العارفة تشارك في الوقت ذاته في إنتاج موضوعات معرفتها، لذلك فإن الأحكام التركيبية للتاريخ ذات الصلاحية العامة إنما هي ممكنة^(٢) إلا أن دلتاي يتعثر في هذه الحجة بحلقة سيئة. الأحكام التركيبية قديماً حول ما هو عليه التاريخ ترسخ ذلك النموذج الذي تُترك سيورة الحياة التاريخية طبقاً له: إنه نموذج الروح الذي بموضع ذاته ونأمل في الوقت ذاته في تعبيرات حياته. هذا التصور يشكل أساس جملة فيكو عن تماهي ما يتعرفه العالم التاريخي مع ما ينتجه هذا العالم. ومن هنا فإن دلتاي لا يستطيع أن يعتمد في تعليل هذا التصور على هذا الأساس.

لذا فإن إرجاع علاقة التجربة، التعبير والفهم التي أدخلت منهجياً ونحديداً إلى بنية إدراك الحياة^(٣) المتعين ترسندتالياً إنما هو غير مرضٍ إجمالاً بالنسبة إلى منطق العلوم. في حالة المنطلق العائد إلى أواخر القرن التاسع عشر والمتعينة من خلال الموضوعية يستطيع دلتاي من أجل نظرية علوم الروح أن يسوغ على أقل تقدير الإرجاعات إلى نماذج تفكير فلسفة الوعي (أو الاستباقيات إلى تحليل وجود مبرهن فينومينولوجياً) مما يسوغ بيرس حيله الانطولوجية في الواقعية الكلية. يمكن لنماذج التفسير المستعارة لمثل هذا التفليد أن تغري كلاً من بيرس ودلتاي بالموضوعية

(١) المجالد السابع، ص ٢٧٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) فقد تمت متابعتها من قبل هايدغر في هومونيفيا وجودية للوجود في العالم In-der-

Welt-Sein. «الوجود والزمان» حاله ١٩٢٨.

التي تمنهما من أن ينجزا بصورة منطوية المنطلق المرتبط بمنطق البحث بنقد المعنى الخاص بهما. وحده التأمل الذاتي للعلوم الذي لا يتعالى مسرعاً في مجال الأسئلة المنهجية يستطيع على مستوى الوضعية أن يجدد مطلب نقد معرفي لا يسقط تحديداً خلف كانت.

دلثاي يشرح أيضاً علاقة التجربة الحية، التعبير والفهم تحديداً على مستوى منهجي صارم. فهو يطور تضمينات هرموطيقا علوم الروح انطلاقاً من البيوغرافيا. وليس لهذا الاختيار معنى نسقي؛ ولا ينبغي له أن يستبق الحكم على موقف تاريخي بيوغرافي. والبيوغرافيا الذاتية تقدم نفسها من أجل استقصاء أساليب العمل الهرموطيقية، التي هي ملزمة من أجل تفسير تاريخي عالمي فقط لأنها تعطي نموذجاً عيانياً من أجل معرفة كيف يمكن لوعينا أن يعمل لكي يتدبر أمره مع الحياة^(١). البيوغرافيا الذاتية تُطلق التأملية العميقة ونصف الشفافية لسيرتنا التي نسوقها في وسط Medium حياتنا بصورة مستديمة وصولاً إلى صورة جليلة كل الجلاء:

«يجتاز إدراك الحياة وتفسيرها سلسلة طويلة من المراحل، على أن أفضل تمثيل لها يكمن في البيوغرافيا الذاتية. هنا تدرك الذات مسيرة حياتها، ذلك أن الأسس الإنسانية، العلاقات التاريخية التي نسجت منها تُستحضر ذاتها إلى الوعي. وهكذا يمكن في النهاية أن يتسع أفق هذه البيوغرافيا الذاتية لتصبح لوحة تاريخية. ما يوضع للمرء من حدود، وما يمنحه من أهميته يتحقق من خلال التجربة، وانطلاقاً من هذا العمق يمكن فهم الذات الخاصة وعلاقاتها في العالم. إن معرفة الإنسان حول ذاته تبقى نقطة تروجه أساسية»^(٢)

(١) المجلد السابع، ص ٧٤.

(٢) المجلد السابع، ص ٢٠٤.

يمثل تاريخ الحياة الوحدة الأساسية لسيروية الحياة التي تشمل النوع البشري. وهو نسق يحدد ذاته بذاته. وهو يعرض ذاته تحديداً من حيث أنه سيرة حياة محددة بالولادة والموت، وهو علاوة على ذلك علاقة قابلة لأن تُعاش، من شأنها أن تشد عناصر مسيرة الحياة إلى بعضها البعض من خلال معنى ما. وتاريخ الحياة يتأسس من مرجعيات الحياة Lebensbezüge. أما مرجعيات الحياة ذاتها فتقوم ما بين أنا من جهة، وأشياء وناس تدخل إلى عالم الأنا من جهة ثانية. وهي تثبيت سواء أكانت أهميات متعينة من الأشياء والناس بالنسبة إلى ذات، أم كانت أساليب سلوك متعينة للذات تجاه محيطها. وهي كذلك تمكن من موقف إدراكي فقط بمقدار ما يرسخ في الوقت ذاته موقفاً انفعالياً ووجهات نظر بوجهها الفعل. في سياق مرجعيات الحياة يدرك موضوع ما نظرياً فقط، في العلاقة التي تبين كيف يشير فيها هذا الموضوع إلى ذاته ضمن توجهات القيمة ويمثل في الوقت ذاته فاعلية هادفة ممكنة ضمن القواعد المعمول بها:

«لا يوجد إطلاقاً إنسان أو شيء لا يمكن أن يكون موضوعاً يشتمل على ضغط، دعم، هدف، طموح أو التزام إرادي؛ أهمية، مطلب، اعتبار، القرب الداخلي أو المقاومة، المسافة والاعترا ب. ومرجعية الحياة سواء أكانت مقتصرة على لحظة معطاة، أم كانت أبدية فإنها تجعل هؤلاء الناس وهذه الموضوعات بالنسبة إلي كحوامل للسعادة، لتوسيع أفق وجودي، وللإعلاء من فوني، أو أنها تضيق في هذا المجال ساحة وجودي، إنها تمارس ضغطاً علي وتختفض من قدراتي»^(١).

إلى المدى الذي تدخل فيه الفعلية إلى مرجعيات حياة ذات ما، تكتسب حضوراً، وتحديداً أهمية بالمعنى الكلي، في الوقت الذي

(١) المجلد السابع، ص ١٣٦.

ننصهر فيه دونما تمايز رؤى وصفية، تقويمية وتوجيهية. «على هذه الخلفية» يتابع دلتاي: «يُدخل... إدراك موضوعاتي، منع قيم، وضع أهداف كنماذج للسلوك في فترات ضئيلة لا حصر لها تتداخل فيما بينها. وهي مرتبطة بسيرة الحياة بعلاقات داخلية تشتمل على كل نشاط وكل تطور ونعنيهما»^(١).

مرجعيات الحياة إنما هي مندمجة في تاريخ حياة فردية. وهي تحديدًا إذا أخذت لذاتها تمثل نجيليات وعلاقة تنتج وحدتها من خلال تجربة حياة متراكمة. في كل لحظة وفي كل مرة تُخضع الأحداث السابقة كلها لتاريخ الحياة إلى قوة تفسير متطلعة إلى الخلف. يحدد إطار تفسير الاسترجاع الحاضر في كل مرة من قبل مستقبل مستبق بالقدر الذي تكون فيه المنظورات المرسومة لما هو متناظر ومرغوب فيه ومتمنى مرتبطة من جانبها بالتذكر، بالاستحضار التأملي للماضي:

«إنني أملك العلاقة الخاصة بحياتي فقط طبفًا لطبيعة الزمن، في الوقت الذي أعود فيه بالذاكرة إلى مسارها. إن سلسلة طويلة من الأحداث تفعل فعلها متضامنة في ذاكرتي، دون أن يكون حدث ما بذاته قابلاً لإعادة الإنتاج. في الذاكرة تتحق مجموعة مختارة يقع مبدؤها في الأهمية التي كانت للتجارب الحبة المفردة في ذلك الزمن بالنسبة إلى فهم علاقة مسار حياتي، عندما كانت هذه التجارب في عداد الماضي. لقد تم الحفاظ عليها في عهدة الأزمنة اللاحقة، أو عندما كانت الذاكرة

(١) المصادر السابقة، ص ١٣١ وما بعد. كثيراً ما نثر عند دلتاي على وجهة النظر المرتبطة بالتحليل اللغوي ذلك إن علاقات المعنى الفعلية لعالم حياة فردية تتجسد في علاقات رمزية: كل هذه التيمات للذات والموضوعات والأشخاص، مثلما تنتقل من مرجعيات الحياة تُرفع إلى مستوى انوعي ويعبر عنها في اللغة (المجلد السابع ص ١٣٣ وما بعد). ما نمت صياغته في ترسيمة الإدراك لمرجعية حياة كأهمية، كقيمة أو كهدف يفضل في الاشكال التحرية للاستخدام اللغوي الوصفي الثنوي والتعليقي.

لا تزال طازجة، وقد تمت صيانتها من قبل إدراك جديد لعلاقة حياتي. والآن ولأني أعود بفكري إلى الخلف، فإن هذه العلاقة تصان من قبل ما هو قابل لإعادة الإنتاج بالنسبة لي، فقط ما له موقع في علاقة حياتي، له أهمية بالنسبة إلى الكيفية التي أرى فيها الآن. أي من خلال إدراكي الحالي للحياة يأخذ كل جزء مما له أهمية في ضوء إدراكي الهينة التي يدرك فيها من قبلي»^(١)

تتمس وحدة تاريخ الحياة من خلال زيادة التفسيرات الاسترجاعية التي تشتمل تضمناً وبصورة مستديمة على مسيرة الحياة بكاملها بما في ذلك التفسيرات المبكرة كلها. دلتاي يقارن خبرة الحياة المتراكمة هذه مع الاستقراء، لأن التفسير التالي يصحح في كل مرة تعميمات ما قد مضى على أساس تجارب سلبية. الشكل المنطقي للأقوال التاريخية يعكس غرابة التفسيرات الاسترجاعية ' إنها أقوال سردية نخبر عن أحداث من منظور أحداث لاحقة، وبالتالي بالرجوع إلى وجهة نظر لا يمكن انطلافاً منها أن نراقب هذه الأحداث كما لا يمكن الحديث عنها.

تجربة الحياة ندمج مرجعيات الحياة المنجمعة في سيرة حياة مع وحدة تاريخ حياة فردية. هذه الوحدة إنما هي مثبتة في هوية أنا وفي بيان معنى ما أو أهمية ما. تتعين هوية الأنا بدايةً في بُعد الزمن كتكوين التجارب السائرة قديماً في النوع ' وهي تمنح استمرارية علاقة تاريخ الحياة في تيار الأحداث النفسية. الهوية المحفوظ عليها هي الدليل على تجاوز الفساد الحالي لحياتنا. تاريخ الحياة يتحقق في مسار الزمن وفي التزامن المتواصل لنسق مرجعية تنصرف إزاءه الأجزاء كما إزاء الكل: ليس الأمر كما لو أن الموضوعات تتجمع في حيز ما ليدركها من يدخل هذا الحيز، إذ ليس لها أي انتماء إلا في المرجعية إلى شخص

(١) المجلد السابع، ص ٧٣ وما بعد.

ما^(١). علينا أن نميز هوية الأنا عن وحدة العضوية العائدة لها التي يمكن تطابقها من الولادة حتى الموت ضمن أحداثيات المكان والزمان بوصفها الجسم ذاته. هنا يثبت المراقب عبر مجال زمني معين هوية سمات معينة قابلة للاختبار مشاركة. هناك تكون أنا الهوية الخاصة في وعي الفساد المتواصل للحياة، انهيار الأسس التي تقوم عليها:

«المسار النفسي الفيزيائي (تأريخ حياة فردية)... يصنع من الخارج ما هو متماو مع ذاته بالنسبة إلى المراقب من خلال ذاتية الجسد الظاهر الذي يبدأ المسار منه، في الوقت ذاته يتميز هذا المسار من خلال الواقعة الخارجية، أن كل جزء منه إنما هو مرتبط مع الأجزاء الأخرى من خلال تجربة حية متميزة بشكل ما من الاستمرار: العلاقة وذاتية ما هو ممكن في الحركة»^(٢)

هذه التجربة «المتميزة بشكل ما» تتعلق الآن فقط بأن هوية الأنا تتأسس في بيان معنى وأهمية تاريخ الحياة. دلثاي يدخل إجمالاً مقولة المعنى بمساعدة كلية العلاقة المرتبطة بتاريخ الحياة:

«تقع علاقة التجريب الحي في حقيقتها الفعلية العيانية في مقولة المعنى. وهذه هي الوحدة التي نستجمع مسار التجريب الحي أو التجريب اللاحق في الذاكرة، أي أن معنى هذا المسار لا يقع في نقطة الوحدة التي يمكن أن تقع ما وراء التجربة، وإنما تكون متضمنة تأسيساً في التجارب بوصفها علاقاتها»^(٣).

تمثل سيرة حياة فرد ما والمُحافظ عليها من خلال هوية الأنا النموذج من أجل العلاقة المقولانية لكل بأجزائه، تلك العلاقة التي نُكتسب منها مقولة المعنى. ذلك أن معنى der Sinn الذي يتوجه نحوه الفهم

(١) المجلد السابع، ص ٢٤٣ فارن ص ٤٤.

(٢) المجلد السابع، ص ٢٢٨.

(٣) المجلد السابع، ص ٢٣٧.

الهرمنوطيقي، والذي يدعو دلتاي في الفهم التأكيدي أهمية Reducing ينتج فقط من أهمية لحظات في علاقة تتضمن هويتها الانهيار المتواصل للهوية، كما تتضمن التغلب العنيد على هذا الفساد. وهي لذلك يجب أن تُشج من خلال تفسيرات استرجاعية لتاريخ الحياة موسعة ومصححة تراكمياً ومجددة استمراريّاً. «المعنى» يوجد فقط في نسق مرجعية يكون تغييره من نوع سيرورة تكون، ومن هنا فعليه أن يحقق معايير نظور مرتبط بتاريخ الحياة:

«التغير خاص بالموضوعات التي نكوّنها في معرفة الطبيعة كما هو خاص بالحياة التي تدرك نكوّنها في تعييناتها. لكن في الحياة وحدها يحتوي الحاضر التصور عن الماضي في الذاكرة وفي ما هو من المستقبل في المخيلة التي تتبع إمكاناتها، وفي الفاعلية التي تضع لنفسها أهدافاً ضمن هذه الإمكانيات. وهكذا يتحقق الحاضر من خلال الماضي ويحمل المستقبل في أحشائه. وهذا هو معنى كلمة «تطور» في علوم الروح»^(١)

المعنى الذي يكتسبه الأشخاص والأشياء في مرجعيات الحياة الفردية بالنسبة إلى ذات ما، هو مجرد معنى؟ مشتق من تاريخ تطور بالكامل تغطن إليه الذات ناظرة إلى الخلف في كل وقت لتدرك كيف يكون متضمناً بصورة دائمة. ومن خلال ذلك يتم التأكيد من أن كل أهمية محددة تكون مندمجة مع علاقة معنى تمثل بشكل لا يمكن التعبير عنه وحدة فردية (وليست مجرد مفردة) لعالم متمركز على الأنا ولتاريخ حياة جرى الحفاظ عليه من خلال هوية الأنا.

من جهة ثانية لا تكون المعاني التي يجب أن تبقى مشدودة إلى الرموز: بحال من الأحوال خاصة بالمعنى الصارم للكلمة، إذ لديها بصورة مستديمة صديقة مشتركة بين الذات. في تاريخ حياة مدرك

(١) المجلد السابع، ص ٢٣٢.

موناديا لا يمكن أن يتأسس لهذا السبب شيء ما مثل المعنى. من الأكيد أن الفضل في التعبير عن الحياة يعود إلى مضمونه المعنوي Semaotish وكذلك إلى الأهمية القائمة في كل من النسق اللغوي الذي يصلح لذوات أخرى، والعلاقة الجيغرافية. وهذه لا يمكن أن يُعبر عنها رمزيا إطلاقاً. تجربة الحياة نبني في التواصل مع تجارب حيوات أخرى. وجهة النظر الفردية التي تلازم تجربة الحياة الشخصية تُصحح وتوسع في تجربة الحياة العامة. ضمن هذا أفهم القضايا التي تتكون في دائرة ما من الأشخاص الذين ينتمون إلى بعضهم البعض. ويوجد ما هو مشترك فيما بينهم... وما يتميزون به هو أنهم إبداعات الحياة المشتركة^(١). ودلتاي يدخل مفهوم «المشترك» Gemeinsam بالمعنى التوعوي: ما هو مشترك يعني الالتزام المشترك للرموز ذاتها بالنسبة إلى مجموعة من الذوات التي تتواصل مع بعضها البعض في اللغة ذاتها، وهو لا يعني توافق عناصر مختلفة في سمات مشتركة، وبالتالي الانتماء المنطقي للعناصر في الطبقة ذاتها.

لا تتأسس تواريخ الحياة فقط عمودياً كعلاقة زمنية لتجارب فرد متراكمة، فهي تتكون في كل لحظة أفقياً على مستوى مشاركة تواصل مشترك للذوات مختلفة:

«كل تعبير مفرد عن الحياة يمثل في تملكه هذا الروح الموضوعي ما هو مشترك. كل كلمة، كل جملة، كل حركة وكل صيغة لياقة، كل أثر فني وكل فعل تاريخي، كل ذلك إنما هو قابل للفهم لأن ما هو مشترك يربط من يعبر في هذا: الأشياء مع من يفهم. الفرد يعيش التجربة، يفكر ويتصرف بصورة متواصلة في حيز من المشاركة، وهو بالتالي لا يفهم إلا في مثل هذه الأجواء»^(٢)

(١) المجلد السابع، ص ١٣٢ وما بعد.

(٢) المجلد السابع، ص ١٤٦ وما بعد.

يجب أن تتحرك تجربة الحياة التأملية التي تنتج استمرارية تاريخ الحياة من خلال فهم الذات نفسها المتراكم على أنها مرحلة من مراحل التفسير البيوغرافي، بصورة مسنديمة في وسط Medium التفاعل مع الذات الأخرى. أنا أنهم نفسي ذاتياً فقط في ذلك «الحيز مما هو مشترك» الذي فيه أفهم في الوقت ذاته الآخر في تموضعاته، لأن تعبيري الحياة الاثنين يتجلبان في ذات اللغة التي هي ملزمة بالنسبة إلينا مشاركة. ضمن وجهة النظر هذه يمكن إدراك تاريخ الحياة الفردي على أنه نتاج الأحداث التي تجري على مستوى مشاركة الذات فيما بينها. الفرد الذي يصنع تجارب حياته هو بشكل ما نتيجة لسيروته الخاصة. لذلك يمكن أن ندرك تاريخ الحياة الفردي الذي أراد تحديداً أن يكون إطار مرجعية بالنسبة إلى التحليل الخاص بعلوم الروح، من جانبه على أنه وظيفة علاقات بنوية مهيمنة وأنماط اجتماعية.

هناك غنى حياة لانهاية يتكون في الوجود الفردي للأشخاص العيانيين بحكم علاقاتهم بوسطهم وبالناس الآخرين وبالأشياء الأخرى. وكل فرد بذاته إنما هو في الوقت ذاته نقطة تقاطع لعدد من العلاقات التي تتداخل عبر الأفراد وتقوم فيهم، وإن كانت تتجاوز حياتهم وتملك وجوداً مستقلاً وتطوراً خاصاً من خلال المضمون، القيمة والهدف الذي يتحقق فيها^(١)

دلتاي يميز منظومات القيم الثقافية عن منظومات التنظيم الخارجي للمجتمع. غير أن كل صيغة للتفاعل والتفاعل بين الأفراد، إنما هي منوسطة من خلال استخدام ملزم مشاركة لرموز تحيل في المستوى الأخير إلى اللغة المتداولة. فاللغة تمثل أرضية المشاركة بين الذات التي يجب أن يسير عليها كل شخص قبل أن يتمكن من التوضع في التعبير

(١) المجلد السابع، ص ١٣٤ وما بعد.

الأول عن الحياة سواء أكان ذلك في الكلمات أم في المواقف أم في الأفعال. اللغة التي قال عنها دلتاي ذات يوم بأن فيها «وحدها يجد الداخل الإنساني تعبيره الكامل، الخلاق والقابل للفهم موضوعاً»^(١) إنها الوسط Modium الذي تُشارك فيه المعاني، ليس فقط في المعنى الإدراكي، وإنما في المعنى الشامل لرؤيا انفعالية، معيارية ولمستوى كلي وشامل من الأعسة. يضمن لنا الفهم المتبادل المشاركة التي تقوم بين الأفراد... وهذا المشترك يعبر عن نفسه في ذاتية العقل وذاتية التعاطف في حياة المشاعر وفي الترابط المتبادل، في الواجب وفي الحق، وهي تبقى مصحوبة بوعي الواجب^(٢).

ما هو نوعي في هذا المشترك المترسخ البنية لغوياً هو أن فيه يتواصل أفراد امتلكوا فردياتهم. وهم يتفقون على أرضية المشاركة في حالة عامة من النوع الذي يحصل فيه أنهم يتطابقون مع بعضهم البعض، يعرفون ويتعرفون بعضهم البعض كذوات متكافئة، وهذا لا يمنع من أن يحتفظ الأفراد في الوقت ذاته ومع التواصل بالسافة، وأن يؤكدوا مقابل بعضهم البعض هوية الأنا التي لا يعبر عنها. ما هو مشترك وما يقوم على الصلاحية المشتركة للرموز اللغوية يمكن من وجود الاثنين في واحد؛ التطابق المتبادل والتمسك باللاهوية للواحد مع الآخر. في العلاقة الحوارية تتحقق علاقة دياكتيكية للتمام والخاص دون أن يتم نسيان هوية الأنا. هوية الأنا والتواصل الخاص باللغة المتبادلة يمثلان مفهوميين متتامين. الاثنان يسميان من جوانب مختلفة شروط التفاعل على مستوى الاعتراف المتبادل.

(١) المجلد الخامس، ص ٣١٩. بذلك يعلن دلتاي الهرمونيًا بمعنى التفسير الفني للتعبير اللغوي: «وذلك لأنه فإن لفن الفهم مركزه في عرض وتفسير بقايا الوجود الإنساني التي يتضمنها العمل». (المصدر السابق).

(٢) المجلد السابع، ص ١٤١.

إذا نظرنا من هذا المنطلق فإن هوية الأنا التي تضمن استمرار العلاقة الخاصة بتاريخ الحياة وسط انهيار التجارب السريعة الزوال، تمثل علاقة حوارية: في التفسير الاسترجاعي لمسيرة الحياة تتواصل الأنا مع ذاتها كما مع الآخرين. والتوحي الذاتي يتأسس في نقطة تقاطع المستوى الأفقي للتفاهم المشترك مع آخرين، وفي نقطة تقاطع المستوى العمودي للتفاهم الذاتي مع ذاتها نفسها. من جهة يمكن فهم تواصل الأنا مع ذاتها كنصوير لتواصلها مع الآخرين على المستوى العمودي لتجربة الحياة المتراكمة. من جهة ثانية تبنت هوية العلاقة المرتبطة بتاريخ الحياة بعد الزمن في ذاتها، ذلك البعد الذي يقتضد التواصل اللغوي. لذلك يمكن أن يُنكر بالمقابل في البنى الشاملة التي تتدخل من خلال تواريخ الحياة في عمودية التطور التاريخي فقط حسب نموذج وحدة تاريخ الحياة^(١).

«مشارك وحدات الحياة» كالمشارك الذي يدركه دلّاي بوصفه الروح الموضوعي، يتميز من خلال ديالكتيك مزدوج للكل وأجزائه: على المستوى الأفقي للتواصل من خلال علاقة كلية لجماعة اللغة مع

(١) دلّاي يدرك روح الأجيال وروح المراحل التاريخية وروح الحضارات انطلاقاً من نشأته معنى أو أهمية تاريخ الحياة الفردية. المراحل التاريخية تتحدد في أفق الحياة كما يتحدد الأفراد في عالمهم. وتحت تعبّر «أفق الحياة» بفهم دلّاي «التحديد» الذي يعيش الناس في ظله في فترة زمنية محددة بالاستناد إلى فكرهم، مشاعرهم ومطامحهم. في هذا التعديب توجد علاقة المعايير، مرجعيات الحياة، تجربة الحياة، وتكون الأفكار التي يرسخ ويشد الأفراد في دائرة معينة من تعديلات الإدراكات، تكون القيم ووضع الأهداف. أما الالتزامات التي لا مخرج عنها فهي تحكم الأفراد كلاً في موقعه (المجلد السابع ص ١٧٧). المصير التاريخي تتأسس في هوية روح عصر يغترق ويمرّ كل موضوعات هذه العلاقة التاريخية مثل تاريخ الحياة في هوية معنى يلوس الأنا: «مثل الفرد كل متلزمة ثقافية وكن جماعة لها مركز في ذاتها. في الأشياء ذاتها يرتبط إدراك الحقيقة العقلية، التكوين، إنتاج الحاجات بما هو كذا» (المجلد السابع ص ١٥٤) بهذا المعنى يتحدث دلّاي في موضوع آخر عن «مركز المصير والمراحل في ذاتها، حيث تتحل في ذلك مشكلة المعنى والأهمية في التاريخ». (المجلد السابع ص ١٨٦).

الأفراد، الذين يتطابقون مع بعضهم البعض بالفكر الذي يؤكدون فيه في الوقت ذاته لا تماهيهم مقابل بعضهم البعض، وعمودياً في بُعد الزمن من خلال علاقة كلبة تاريخ حياة مع التجارب المفردة ومع مرجعيات الحياة التي من صميمها يُبنى هذا البعد، حيث تتم صيانة هوية العلاقة في وعي اللاهوية لمقاطع من الحياة أصبحت في عداد الماضي. دلّيتاي يشترط هوية الأنا هذه من خلال العلاقة الثنائية والاعتراف المتبادل، كما يشترط سيرورة النكون الخاصة بتاريخ الحياة واشتراكاً محدداً لحدثات الحياة، في الطريقة ذاتها كإطار موضوعي لعلوم الروح، تماماً كما هو الحال لدى بيرس في علوم الطبيعة الذي يشترط سيرورة بحث تقوم على عائق فريق يقرم بالتجريب، وكما صُدم بيرس من حقيقة التقدم الاستقرائي للعلوم بالسؤال المنهجي الأساسي للعلاقة الضرورية بين العام والخاص، كذلك يرى دلّيتاي نفسه في الوقت ذاته تاريخياً ولغوياً مواجهاً في علاقة العام والخاص بالمشتراك المترسخ في بنيته. هذا لا تُطرح المشكلة بالدرجة الأولى على المستوى الخاص بمنطق البحث وإنما على المستوى المنطقي: يجب على الفهم الهرموني أن يدرك لا محالة معنى فردياً غير قابل للنقل في مقولات عامة^(١):

(١) من هذا التوازن تنطلق المحاولة المتزامنة لريكرت والمثثلة في الإدراك الصارم منهجياً لتأني علوم الطبيعة وعلوم الروح. وتُعدّ قصير المطلب الكائن في بُعد العقل على مجال صدقية: العلم الناموسي، numologisch، ليحتفظ مكاناً لعلوم الروح المرفوعة من قبل دلّيتاي إلى مستوى نقد المعرفة، وبالاختلاف مع دلّيتاي فإن ريكتر لا يبني على مفهوم الروح الموسوعي لهيجل، والعلاقات الديالكتيكية للمشاركة بين الذات، وهو يفهم الثقافة أكثر من ذلك بالمثل مع الطبيعة من زاوية الفلسفة الترسّدنالية، فهي الوقت الذي تتكون فيه الظواهر حسب مقولات الذهن ضمن قوانين عامة «للطبيعة»، تتكون «الثقافة» من خلال علاقات التحقّق في منظومة من القيم. العلاقات الثقافية مبدئية بالفضل في أهمية معنى تاريخي غير قابل للإعادة إلى علاقة اتّفية المفردة هذه. وريكرت يتبصر هذه الاستحالة المنطقية لعلم رمزي (idiographisch) كان قد أكدّه فينلاند في كتابه «التاريخ وعلم الطبيعة فرايبورخ» ١٨٩٤ فهو يرى أن الإنجاز الخاص لعلوم الفهم على أنه حقيقة لا مراها فيها -

=فهو نذكر في تعابير عامة لا محيد عنها موجهة نحو ما هو قابل لإعادة المعنى غير قابل لإعادة الأحداث التاريخية. غير أن اقتراحه لم يستطع أن يوفق هذه الحقيقة بشكل يبعث على الرضا. إن الشرط المسبق لريكرت والخاص بفلسفة الحجة إنما هو في الغالب لاعقلانية فعلية تدخل غير مختصرة في التجربة الصامتة: ضمن التدخل المتوسط ترسندنتالاً للروح المعرفة تنهار هذه المعية إلى رؤى بنيلة. أما الحواشي المتممة والتي يجب أن نذكر في صولها هذه الفعلية في مينة الاستمرارية النظامية أو في صيغة التفاصيل المتغيرة فبني منفصلة. اختيار أنساني المرجعية والنظرية المناسبة بضمتها أمام بديل كامل. أقول هذا النسق الأول لا يمكن مقننها إلى أقوال ذلك النسق الآخر. فقط اسم التواصل المتغير، يوجد. بالنسبة إلى وحدة الفعلية المتشعبة إلى إدراك ترسندنتالي، ولا يماثل مع الوحدة المستنبطة أي تركيب للفهم النهائي. كيف ينبغي لهذه الحقيقة الفعلية التي نذكر ضمن قوانين عامة كصيغة، أن تتردد من خلال علاقات القيمة، عندما تصنع مقولات القيمة ذاتها على أنها مختبة عامة؟ ويكرت يسلّم بأن القيمة ليس لها الحالة المنطقية ذاتها مثل مفاهيم المنطقيات. وهو يؤكد بأن الظواهر الثقافية ليست ملحقة بالقيم المناسبة من أجلها بالطريقة ذاتها كما تكون العناصر ملحقة بمجال طيف ما (الأشكال الأربعة للعام في التاريخ منحرف للطبيعة الخاصة والحدود تكون مفاهيم العلوم الطبيعية توفيق ١٩٢٩ ص ٧٢٩ وخاصة ٧٤٩ وما بعد) هذا المطلوب لا يمكن تحقيقه ضمن المنطق الترندنتالي الذي يطرح من خلاله. يجب على ريكيرت أن يعد تفسير مفهوم الكلية التاريخية لأنه لا يقف بالوسائل المادية الكتيكية التي يمكن أن تؤمن صياغته. منطق علوم الروح الذي ينطلق من شروط نقد الوعي الترندنتالي لا يستطيع أن يتخلص من ديكالكتيك العام والخاص الذي عتبه هيجل. وهذا الديالكتيك يذهب عبر هيجل متجاوزاً إلى مفهوم الظاهرة الثقافية على أنه مفهوم مفرد تاريخياً ومقابل بأن يتماهى من حيث أنه غير متمازج من مثل هذه الثنائية لا انتقال غير متحقق من كانت إلى هيجل تعيش فلسفة القيم ذاتها. ويكرت يؤسس مفهوم الثقافة بداية على أرضية المثالية الترندنتالية. مثل مقولة القيمة فإن «الثقافة» ك مفهوم كلي Inbegriff للظواهر معتر ترندنتالاً صرّ نسق القيم الصالحة. فهي لا تتوق شيئاً عن الموضوعات وإنما تحين شروط الإدراك الممكن لها. ما يناسب ذلك هو التفسيرية السفائلة بأن نسق قيم ما يجب أن يسمح باشتقاقه قبلاً من انعطال العمل. (هذا الموقف اتخذ ريكيرت في بحثه الأول: علم الثقافة وعلم الطبيعة ١٨٩٩) خبر أن ريكيرت ما ثبت أن ترك هذا الموقف (يتجلى الموقف المتغير في طرح النظرية التسمية: حدود تكون مفهوم المتغير الطبيعية) المضمون المادي كما يسمى بالتقريب لا يمكن تعبيره إلا من صميم العلاقة =

مشارك وحدات الحياة إنما هو نقطة الانطلاق بالنسبة إلى كل علاقات العام والخاص في علوم الروح. من خلال الإدراك الكامل للعالم الروحي تتحرك قدماً مثل هذه التجربة الأساس لما هو مشترك، والتي يتحد فيها وعي الذاتية الموحدة مع وعي التكافؤ مع الآخرين، الذاتية البشرية والفردانية مع بعضها البعض. إنه المشترك الذي يكون الشرط الضروري من أجل الفهم. بدءاً من التفسير الأساسي الذي يطالب فقط بمعرفة معنى الكلمات ومعرفة مسار القاعدة التي ترتبط بها في جمل وصولاً إلى معنى، منذ أن يطالب بما هو مشترك في اللغة والفكر، حيث يتسع مجاله بصورة دائمة ويجعل بالتالي حدث التفاهم ممكنًا^(١).

العلاقة بين العام والفرد التي تعرفها دلالي تأسيماً بالنسبة إلى تجربة الحياة، كما بالنسبة إلى التواصل مع الآخرين، تعود ثانية مع الفهم الهرموني. «والحقائق العامة» إنما هي ضرورية دائماً من أجل تحليل «عالم الاستثنائي»^(٢).

=الواقعية للثقافات التي نخارج فيها الفعل المتجه نحو القيم للذوات التاريخية. ويمكن أيضاً لصدفية القيم أن تكون مستفنة عن مثل هذا التكون. عندما يجب أن يتم الاعتراف بذلك فإن المفهوم الذي أصبح كاتباً للثقافة يتصرف بمثابة المعنى الترنسندتالي التجريبي التي انطلقت ديبالتيكية من مفهوم هيجل عن الروح الموضوعي. وعلوم الثقافة نجد نغماً لموضوعاتها متأسسة أمامها. ومعاني الثقافة لأنساق القيم الصالحة تجريبياً انطلقت من انقل الذي توجهه القيم. لقد تم استعاضة وبالتالي حفظ الإنجاز المتوسط ترنسندتانياً للذوات الفاعلة فيما توجهها القيم وذلك في الهيئة التجريبية للقيم الموروثة والمنحرفة تاريخياً. لقد اندمج مع التاريخ أحد الأبعاد في مجال موضوع العلم الذي تخارج فيه منطق من الوعي الترنسندتالي من خلال حقول الذوات العاملة، وتعديداً من خلال تموضع معنى يمكن له أن يتطلب صلاحية ما في شبكة من قيم منسوجة ترنسندتالياً. ولأن ريكتر لا يريد أن يتخلى عن تعينات الفلسفة الترنسندتالية، فإن هذه التعينات تتعلم دونما قفص بين يديه.

(١) المجلد السابع، ص ١٤١.

(٢) المجلد السابع، ص ١٤٣.

«هكذا يتكون في العمل الخاص بعلوم الروح.... حلقة من التجارب،
الفهم وتمثيلات العالم الروحي في مفاهيم عامة. وكل مرحلة من هذا
العمل تمثل وحدة داخلية في إدراكها للعالم الروحي، في الوقت الذي
تتطور فيه المعرفة التاريخية لما هو مفرد، كما تنطور الحقائق العامة في
علاقات متبادلة فيما بينها»^(١).

بالنسبة إلى علوم الطبيعة تطرح حقيقة التقدم العلمي التساؤل
الأساسي المنهجي: كيف يمكن الاعتراف بعلاقة كلية بمساعدة عدد
نهائي من الوقائع المفردة المؤكدة. بالنسبة إلى علوم الروح فإن حقيقة
التوسع النفسي لأفق تفهمنا لتعبيرات الحياة الخاصة والغريبة تطرح
السؤال المنهجي الأساسي والمناسب: كيف يمكن أن يُدرك ويُمثل
معنى علاقة حياة مفردة في مقولات عامة لا محيد عنها؟

(١) المجلد السابع، ص ١٤٥.

٨ - التأمل الذاتي لعلوم الروح نقد المعنى التاريخي

يتجه الفهم الهرمنوطيقي نحو سياق متوارث من المعاني. وهو يتميز عن فهم المعنى المونولوجي الذي تتطلبه جمل نظرية. ينبغي أن تسمى الجمل كلها نظرية Theoretisch ولا سيما تلك التي يُعبر عنها في لغة مصاغة بشكل دقيق أو التي يمكن تحويلها إلى أقوال في مثل هذه اللغة، ينسأى في ذلك إن كانت المسألة تدور حول أقوال إطنابية أو حول جمل غنية المضمون تجريبياً. ويمكننا أيضاً أن نقول بأن الجمل النظرية إنما هي عناصر لغات «نقية». مثل هذه اللغات تكون تفديرية، سواء كانت فارغة أو مفسرة. الأقوال المصاغة بإحكام تكون تحديداً متقاة من كل اللحظات التي لا تقع على مستوى العلاقات الرمزية. يتجلى ذلك في نظريات العلوم التجريبية في أنها يجب أن تكتفي بمطلب الفصل الصارم بين القضايا والحقائق: أما الإحكام التجريبي لاشتقاقاتها فيراقب لاحقاً على أساس قضايا التجربة التي تعبر عن نتيجة الملاحظات النسبية المستقلة عن النظرية. اللغات «النقية» تتطلب، مادام لها مرجعية تجريبية، الفصل المبدئي ما بين فهم العلاقات المنطقية وبين مراقبة الوقائع التجريبية. الملاحظة الخاصة للمراقبة تتحدد من خلال إقصاء العلاقات الرمزية مثلما يتحدد المعنى المونولوجي من خلال إقصاء علاقات فعلية. هذا الحد يجري طمسه من قِبَل الفهم الهرمنوطيقي.

يصبح فهم المعنى إشكالياً بالمفهوم المنهجي، عندما تدور المسألة

كما هو الحال في علوم الروح حول نملك مضامين المعنى الموروثة :
 «المعنى» الذي يفترض أن يُشرح، له هنا دون أخذ اعتبار للتعبير الرمزي،
 حالة حقيقة ما هو موجود أماناً تجريبياً. لا يستطيع فهم المعنى
 الهرمنوطيقي إطلاقاً أن يحلل إلى مدى بعيد بنية موضوع ما، ذلك أن كل
 ما هو محسوب سوف يُمحي. وإلا لكان عليه أن يتغل إلى إعادة تأسيس،
 أي إلى فهم معنى العلاقات الشكلانية. إلى اللغة المصاغة بإحكام تعود
 قواعد التكون ما بعد اللغوية التي بمساعدتها نستطيع أن نعيد تأسيس كل
 قول ممكن في هذه اللغة، وهذا يعني إمكانية أن تنتج نفسها ذاتياً. ولأننا
 لا نستطيع التصرف بمثل قواعد التكون هذه بالنسبة إلى علاقات المعنى
 الموروثة، فإن هذه القواعد تطالب بتفهم معنى هرمنوطيقي يدرك
 العلاقات الرمزية على أنها فعلية. الهرمنوطيقا هي في الوقت ذاته شكل
 التجربة والتحليل النحوي سواء بسواء.

لقد أشار بيرس إلى أن تطبيق القضايا النظرية على الحقيقة الفعلية
 إنما هو ممكن فقط ضمن الإطار الترمندنتالي الذي يصوغ مسبقاً
 التجربة بطريقة محددة. النظريات المرتبطة بالعلوم التجريبية تتضمن
 معلومات حول الحقيقة الفعلية ضمن وجهة نظر تحكم تقني ممكن
 وضمن شروط قابلة للتحديد بصورة مستديمة زماناً ومكاناً. ما يناسب
 هذه الحقيقة لذلك هي تجربة مُعممة في دائرة وظائف الفعل الآداتي،
 تتجرد من كل المرجعيات الخاصة بتاريخ الحياة. إزاء هذه الظواهرات
 المنتجة تجريبياً مُعمت كل لحظات تجربة الحياة لصالح تأثير عام قابل
 لإعادة تحديداً بحسب الرغبة. هذه الموضوعة المتحينة للحقيقة الفعلية
 تستخدم في دعم تجربة عيانية مشكلة ذاتياً، وتحديداً في دعم تكيفها
 السابق ترمندنتالياً مع التعبيرات الكلية للغة نظرية لا تظهر فيها أسماء
 تخصص الأفراد. تقوم مشكلة العلاقة بين العام والخاص على أن التجارب
 المنفردة يجب أن توضع في توافق مع المقولات العامة تجريبياً.

وبالعكس تماماً تسمير الأمور بالنسبة إلى الفهم الهرمنوطيقي، الذي يحيل تجربة الحياة الفردية بكل اتساعها إلى ملكيته، غير أنه يجب عليه أن يكيّف المتولات العامة للغة طبقاً للأهداف المنجمعة حول مركزية الأنأ، ولا تُطرح هنا مشكلة العلاقة بين العام والخاص بسبب تخلف عالم تجربة عياني خلف منطق الأقوال العامة، وإنما بسبب عدم مناسبة هذا المنطق لتجربة الحياة التي تجلّت بصورة مستديمة في اللغة المتداولة. ليس التقدم الاستقرائي للعلوم التجريبية - التحليلية ممكنًا إلا على أساس التقريب السابق ترسنتنتالياً للتجربة النمكنة من التعلابير الكلية للغة النظرية. التقدم شبه الاستقرائي للعلوم الهرمنوطيقية يقوم بالمقابل على الإنجاز النوعي للغة المتداولة، التي تمكن من إبلاغ أهمية المتفولات العامة بصورة غير مباشرة في علاقة حياة عيانية. على هذا الأساس تنكيّف في مسار التفسير لغة الهرمنوطيقي لتجربة حياة متمركزة حول المعنى الفردي.

من الواضح أن اللغة المتداولة تمثّلث بنية تسمح فعلياً بجعل ما هو فردي قابلاً للفهم في العلاقة الحوارية من خلال مقولات عامة. وعلى الفهم الهرمنوطيقي أن يكون في خدمة هذه البنية المماثلة التي ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات والآخر. تسمح الهرمنوطيقا بدايةً بتحقيق تكوّن طريقة عمل واضحة كلياً، عندما يكون بالإمكان شرح بنية اللغة المتداولة من الزاوية التي تتيح لها ما يمنعه تركيب لغة نقية: أن تجعل الفردي غير المعبر عنه قابلاً للإبلاغ بصورة غير مباشرة.

وأنا أجد الدلالة في مقدمة دلتاي «الأشكال الأساسية للفهم»^(١).

(١) النجند السابع، ص ٢٠٧ وما بعد.

الفهم الهرمنوطيقي يتجه نحو ثلاث طبقات من تعبيرات الحياة: نحو تعبيرات لغوية، نحو أفعال، ونحو تعبيرات تجارب حية.

يمكن لعلاقة الحياة المبانية أن تحل بصورة كاملة محل التعبيرات اللغوية، وهي لا تتضمن من ثم دأبة إشارة إلى خصائص الحياة التي انطلقت هذه التعبيرات من صميمها^(١) والتفسير الهرمنوطيقي هو في مثل هذه الحالات غير ضروري، لأن العلاقة الحوارية بين من يبلغ وبين من يتلقى لا تكون معطاة إلا احتمالاً: «الحكم إنما هو الشيء ذاته، فمن ينطق به، هو ذاته من يفهمه؟ فهو يتقبل دونما تغير من خلال النقل من ملكية من ينطق به إلى ملكية من يفهمه»^(٢). عندما تظهر تعبيرات لغوية في صورة مطلقة نجعل مضمونها مستقلاً عن مرقف الإبلاغ، وباختلاف الأزمنة والأشخاص عند ذلك يكون الفهم مونولوجياً. وهو يتجه هنا نحو مضمون الفكر دونما شيء آخره على أن هذا المضمون إنما هو مماثل لذاته في كل علاقة، وهكذا يكون الفهم أكثر احتمالاً مما هو عليه الأمر بالاستناد إلى التعبيرات الأخرى للحياة كلها^(٣). نقط أقوال لغة نقية يمكن أن تفهم بهذا المعنى بشكل كامل. ومن جهة أخرى كلما كانت التعبيرات اللغوية ملازمة لعلاقة حياة عيانية كلما ازدادت أهمية موقعها في علاقة معينة حوارياً: «والنقل» لا يبقى خارجياً بالنسبة إلى مضمون التعبير. أما الفهم الكامل فيتعرض إلى الالتباس، لأن تفهماً عاماً حول معنى غير متغير لم يعد قائماً.

اللغة تصبح غير متقاة من خلال أن ما هو متغير يتغلغل في ثنايا العلاقات المنطقية الشفافة. في التعبير اللغوي يختلط بصورة غير مباشرة شيء ما ضمن الخلفية المعتمدة وحجاب الحياة الروحية: التي لا يمكن

(١) المجلد السابع، ص ٢٠٦.

(٢) المجلد السابع، ص ٢٠٤.

(٣) المجلد السابع، ص ٢٠٦.

استقبالها في المضمون المعلن، لذلك فهي تحتاج إلى التفسير بالنسبة إلى الآخر. وهنا تأخذ الهرمنوطيقا حقها. فهي تفك لغز ما يبقى غريباً تحديداً بين الذات المتكلمة في وسط تفهمها، لأن ذلك يمكن أن يبلغ فقط بصورة غير مباشرة: «كان يمكن للتفسير ألا يكون ممكناً، لو كانت تعبيرات الحياة غريبة بالكامل. ولكن غير ضروري لو كان فيها ما هو غريب.»^١ الهرمنوطيقا تقف بين هذين التناقضين الحادين. وهي مطلوبة في كل مكان حيث يكون شيء ما غريباً ويريد أن يستحوذ على فهم^٢ الفهم^٣. الحوار في اللغة المتداولة يتحرك في المنتصف بين المونولوج وبين استحالة التواصل اللغوي إجمالاً. وفي هذا الحوار يتم التعبير بصورة مستديمة عن علاقات الحياة. وهذه بدورها غير قادرة على الإبلاغ المباشر بسبب معناها الفردي، ويجب أن يتم تملكها لهذا السبب من قبل شريك المحادثة على أنه غريب هرمنوطيقياً أي على طريق تفسير من توجه إليه الإبلاغ. ذلك أن استخدام اللغة الحوارية يتطلب دائماً فهماً هرمنوطيقياً، ينجلي في التناقض الأساسي بين التوضع اللغوي لعلاقة حياة وبين هذه العلاقة ذاتها. إلى أي مدى يمكن أن يترسخ تعبير لغوي لموقف ما وينفع بما هو نوعي فيه إلى العرض، تبقى هوة بين التعبير وبين ما هو مقصود من مرجعيات الحياة الفردية، هوة يجب أن تُردم في كل مرة من خلال التفسير.

لقد تم تسهيل قضية التفسير بأن المعاني لم تعد تتوضع في بعد اللغة وإنما في لفظة إضافية على مستوى الأفعال. والأفعال تكون الطبقة الثانية من تعبيرات الحياة التي يتجه نحوها الفهم. ودلناي يُبقي الفعل الهادف نصب عينيه؛ وهو يوجد ضمن المعايير التي يتوجه إليها من يقوم بالفعل. والفعل التواصلية الذي يأخذ شكل التفاعل على أساس

(١) المجلد السابع، ص ٢٢٥.

توقعات السلوك التبادلية إلا ينطلق من قصد الإبلاغ، غير أن إرجاع التحدث إلى الروحي الذي يعبر عن ذاته فيه، إنما هي مسألة نظامية، وتسمح بافتراضات احتمالية حول هذا الروحي^(١) التفاعل المتوسط رمزياً إنما هو أحد أشكال العرض مثل التواصل اللغوي، ويبدو أنه توجد معاني يمكن لها أن تُنقل من وسط Medium إلى آخر. قابلية تحول المعنى هذه من جمل إلى أفعال ومن أفعال إلى جمل نسمع بتفسيرات متبادلة. بالنسبة إلى الفعل التواصل يصح مثلما يصح بالنسبة إلى التواصل اللغوي. في هذا الفعل التواصل لا يمكن لسياق تاريخ حياة مفردن ومحافظ عليه من خلال هوية الأنا أن يصل غير منكسر إلى التعبير. مرة ثانية تظهر هذه الهوة التي يشد دلتي عليها:

«يؤدي الفعل من خلال قوة دافع له قدرة الحسم في الحياة إلى النظرة الأحادية. وكيفما يمكن أن يفكر فيه فإنه لا يعبر إلا عن جزء من جوهرنا. الإمكانيات التي وجدت في هذا الجوهر معرضة إلى الإفناء من خلاله. وهكذا ينحصر الفعل من خلفية علاقة الحياة. ودرنما شرح للكيفية التي تتربط فيه ظروف، هدف، وسيلة وعلاقة الحياة فإنه لن يسمح بتعيين متعدد الجوانب للداخل الذي انطلق منه هو ذاته أصلاً»^(٢).

تحتاج الأفعال أيضاً إلى الكشف الهرمنوطيقي لأن الذات غير القابلة للاستبدال في الأفعال التي نتبع معايير عامة يمكن أن تعبر عن نفسها مباشرة بصورة أقل مما في المقولات العامة للثقافة المرتبطة باللغة المتداولة. ولأن علاقات الحياة الفردية لا تتجسد في لغة ولا في أفعال دونما انكسار، فمن الممكن أن يساء فهم الذات التي يمكن أن تؤخذ دونما توسط بالكلمة وتتماهى دونما توسط أيضاً مع أفعالها المعلنة. الهرمنوطيقا كما الفن لكي تجعل البلاغات Mitteilungen غير المباشرة

(١) المجلد السابع، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر السابق.

قابلة للفهم، تماثل تماماً المسافة التي يجب أن تحافظ عليها الذات بين ذاتها كذات هوية علاقة خاصة بتاريخ الحياة وبين تموضعاتها وأن تعبر عنها في الوقت ذاته - عند عقوبة الشيء - من قبل المرسل.

الطبقة الثالثة من تعبيرات الحياة التي يتجه نحوها الفهم تعين البعد الذي تصبح فيه علاقة الأنا شفافة بتموضعاتها اللغوية وخارج اللغوية. دلثاي يتحدث عن تعبير التجربة، وهو يدرج ضمن ذلك قبل كل شيء ظاهرات التعبير السايكولوجية المشدودة إلى أرضية ترجيع الجسد البشري: المحاكاتية، الفيزيولوجية، الحركية - والاستجابات القريبة من الجسد نلاحمرار والتشحوب، التصلب، النظرة المقلقة، الاسترخاء، الضحك والبكاء. بالنسبة إلى هذه الاستجابة اقترح «بلسنر» سائراً على خطى دلثاي، هرمونوطيقا التعبير غير اللغوي وصاغها في مبادئها الأساسية^(١). دلثاي لا يولي اهتماماً للسايكولوجيا، وإنما لهرمونوطيقا التعبير البشري. تعبير التجربة يفهم هرمونوطيقاً على أنه تحديد إشارة بالنسبة إلى المقاصد غير المنظوقة وإلى العلاقة غير المعبر عنها للأنا I w Z في تموضعاتها. لذلك لا يظهر التعبير عن التجربة الحية في جمل أو أفعال على مستوى ما. فمن جهة يكون أقرب إلى علاقة الحياة التلقائية من التعبيرات الرمزية للغة المتداولة وللفعل التواصلية: وهو يعود دونما لبس إلى عضوية محددة في موقف غير قابل للإعادة. من جهة ثانية يفتقد التعبير اللغوي مضموناً إدراكياً يمكن تفسيره بصورة كاملة في جمل أو أفعال.

هناك علاقة خاصة بين التعبير، الحياة التي ينطلق منها، وبين الفهم الذي ينتجه هذا التعبير. يمكن للتعبير أن يحتوي تحديداً العلاقة الروحية أكثر مما يمكن أن يلحظه أي استبطان... ما يوجد في الوقت ذاته في

(١) هـ بلسنر: الضحك والبكاء بيرن ١٩٦١؛ انظر من ذلك حول هرمونوطيقا التعبير غير اللغوي، محاضرة في المؤتمر الثامن حول الفلسفة الأكاديمية في هابديلبرغ ١٩٦٦.

طبيعة تعبير التجربة أن العلاقة بينه وبين ما هو روحي، الذي يعبر فيه عنه يمكن أن يوضع أساساً للفهم بتحفظ شديد فقط. وهذا لا يقع تحت إن كان الحكم صحيحاً أو لا، وإننا نحت صدقه أو لا صدقه. ذلك لأن التسمية، الكذب والخداع كلها تكسر هنا العلاقة بين التعبير وبين الروحي المعبر عنه^(١).

ضمن وجهة النظر الهرمنوطيقية يصلح تعبير التجربة الذي يبقى ملازماً بصورة وطيدة لعلاقة الحياة، ولذلك يتوصل إلى درجة ضئيلة من الموضوعة أقل من أية رمزية أخرى بالنسبة إلى إشارات حول الأهمية التي نأخذها الذات نفسها في كل مرة في سياق أفعالها وحواراتها، أو التي تطالب بأخذها. لأن هوية أنا ما تتجلى بدون توسط في المقولات العامة أو المعايير العامة لتعبيرات حياتها، لأنها تبلغ ذاتها بصورة غير مباشرة، أي أنها تدخل في الظاهرة، لذلك فإن بعد الوجود والظاهر، أو الجوهر والظاهرة ينتمي إلى العرض الرمزي. في هذا البعد تستطيع تعبيرات التجربة أن تشير إلى معنى كامن أعراضياً في العلاقات مع الإبلاغات المعلنة: فهي تستطيع أن تشرعن وتمنع القوة، كما نستطيع أن تدحض وننكر وأن تجعل الانكسارات الساخرة أكثر وضوحاً، وأن تنزع القناع عن التمويهات، وأن تشير إلى نعميات. والتعبير يخدم بالعلاقة مع الكلمات والأفعال كدليل لبيان مدى الجدية في أن نعترف إن كانت الذات المبلغة تعرف نفسها أم تخدع الآخرين، وإلى أية درجة تريد أو يسمح لها في أن تتطابق مع تعبيرات الحياة الراهنة، ثم ما هو عوض طيف ما هو مقصود وما هو مخبأ أو ما المعنى النفيض المطلوب.

بنية اللغة المتداولة، التي تناسب الإنجاز الخاص للفهم الهرمنوطيقي، تصبح بدايةً قابلة للإدراك عندما تأخذ بعين الاعتبار تكامل

(١) المجلد السابع، ص ٢٠٦.

طبقات تعبيرات الحياة الثلاث في براكسيس الحياة اليومية. في إطار عوالم الحياة الاجتماعية لا يكون التواصل في اللغة المتداولة معزولاً إطلاقاً عن التفاعلات المتضامنة فيما بينها ولا عن تعبيرات الحياة المصاحبة أو المتبادلة. والتفاهم حول رموز لغوية يخضع إلى المرافقة المستمرة من خلال اندخول الفعل للأفعال المتوقعة في السياق؛ على أن الأفعال من جانبها يمكن أن تفسر من خلال إيلاغ لغوي لدى إجماع مختل. معنى الرموز اللغوية يمكن أن يُشرح من خلال التدخل في التفاعلات المكيفة. فاللغة والفعل يفسران بعضهما البعض تبادلياً؛ وهذا هو التصور الذي أطلقه «فينغنشتاين» تحت اسم اللعب اللغوي^(١). يمكن لديالكتيك العام والفردية الذي أصبح ممكناً في المشاركة بين الفعل والتكلم أن يعتمد في ذلك على الأقوال العفوية المرافقة للتعبيرات القريبة من الجسد، وأن تُصحح طبقاً لها. مع تعبير التجربة الحية يتلازم استنباط هوية الأنا التي تؤكد ذاتها في رموز وفي إيلاغات غير مباشرة مقابل عدم المناسبة الضرورية للإيلاغات المعنوية. واللغة المتداولة لا تتبع تركيب لغة نقية، وهي تصبح كاملة فقط من خلال تفصلها مع التفاعلات ومع أشكال التعبير الجسدي. وعلم التحو الخاص بالألعاب اللغوية بمعنى براكسيس حياة كامل لا ينظم فقط ترابط الرموز وإنما وفي الوقت ذاته تفسير الرموز اللغوية من خلال الأفعال والتعابير. وتتميز «اللغة النقية» بكونها يمكن أن تتحدد من خلال قواعد تأسيس ميتالغوية، وهذا يعني أنها تشرح بوسائل رمزية وافية أما اللغة الطبيعية بالمقابل فتتخلص من إعادة التأسيس الصارمة شكلانياً وبالتالي من لغوية الداخل، لأنها قابلة للتفسير من خلال ما هو غير لغوي.

(١) هابرياس: منطق العلوم الاجتماعية، نوبنغن ١٩٦٧، ص ١٢٤ وما بعد.

ما هو نوعي في اللغة المتداولة يقع في هذه التأملية Reflexivitat ، ونستطيع أن نقول انطلاقاً من وجهة نظر اللغة الشكلانية بأن اللغة المتداولة لها ميتالغوية خاصة بها. وهي تكتسب هذه الوظيفة الفريدة من خلال أنها تستطيع أن تستقبل في بعدها الشخص تعبيرات حياة غير تليفزيونية من شأنها ذاتها أن تفسر هذه اللغة. نستطيع أن نتحدث عن أفعال وأن نصفها، ونستطيع أن نسمي تعبيرات، كما نستطيع أن نحيل اللغة ذاتها إلى وسط Medium تعبيرات التجربة الحية: سواء أكان ذلك نطقاً أي من حيث أننا نستثمر القدرة التعبيرية لفعل التصويت، أم كان ذلك أسلوبياً من حيث أننا نعرض في اللغة ذاتها علاقة الذات بتموضعاتها اللغوية. كل لغة متداولة تسمح بالإشارات التأملية بما هو غير منطوق. هنالك مقولات كثيرة من إشارات هذا النوع أصبحت اصطلاحية، إما في أنساق ضمنية مثل التكنة والشعر أو في أشكال لغوية أسلوبية مثل الاستخدام اللغوي الساخر أو الكايخ أو المقلد أو في أشكال لغوية ثابتة كما في السزالي الخطابي أو في التورية أو ما إلى غير ذلك.

في هذه الحالات فقط يثبت الإنجاز الذي نحققه اللغة المتداولة بصورة دائمة في المبدأ: وتحديداً تفسير ذاتها وهي مدينة بهذا الإنجاز إلى العلاقة المثمرة لأشكال التعبير غير التليفزيونية للفعل والتعبير، التي يمكن أن تعبر عن نفسها ثانية في وسط اللغة ذاتها. واللغة الطبيعية تبقى متشظية دونما الترميزات غير اللغوية المثمرة. غير أنها تستطيع أن تستدعي الحضور المحتمل للمتممات المثبتة حيث توجد فيها العلاقة التأملية لذاتها نفسها: وهي تستطيع أن تفسر ذاتها لغوياً في الالتفاف عبر بديل لغوي. مهمة الهرمنوطيقا هي فك رموز هذا التفسير الذاتي. والمفسر لا يستطيع أن يزعم يقينية عيانية أثناء التعامل مع هذه القضية. ذلك لأن «البرهان» بالنسبة إلى الاستنباطات لا يمكن الإتيان به إلا إذا

كنا نستطيع إعادة نفل نص متوارث في كل مرة إلى براكسيس الحياة المعاصر الذي أكملته فعلياً كل من الكتابة والخطابة:

«مطلب فولف بأن أفكار الكاتب يجب أن تكشف برؤية ضرورية من خلال الفن الهرمنوطيقي، إنما هو غير قابل للتحقق في نقد النص أو في التفهم اللغوي. ترتبط علاقة الأفكار، خصوصية الإشارات بإدراك طريقة الترابطات الفردية. على أن أخذ ذلك بعين الاعتبار.... إنما هو مسألة تيوية ولا تتجح يفناً عيانياً»^(١).

بطبيعة الحال لا تبقى النبوءة التي تقتفي أثر الإبلاغ غير المباشر للغة في مضامينها المعلنة بلا رقابة من خلال «المقارنة: النبوءة والمقارنة ترتبط ببعضها البعض فيما هو غير مختلف زمنياً. وليس بإمكاننا أن نستغني عن المقارنة بالعودة إلى ما هو فردي»^(٢).

يمكن للتعبير أن يضلّل النبوءة في العلاقة المنهجية، لأن أساليب العمل الهرمنوطيقية التي تكونت في علوم الروح ينبغي أن تنزع من المعنى الفردي مظهر اللاعقلانية ومن تملك مضامين المعاني الموروثة وتهمّة مجرد الاعتباطية. ومع ذلك فإن هذه الإجراءات ليست ملزمة بالطريقة ذاتها مثل أساليب العمل التحليلية - التجريبية. وهي تتحرك تحديداً من وجهة نظر المنطق في حلقة لا محيد عنها. ما يماثل منطق البحث الذي عينه بيرس من خلال علاقة أشكاز الاستخلاص الثلاثة، إنما هو تقدم شبه استقرائي في العلوم الهرمنوطيقية.

«ذلك التقدم الذي يتواصل من إدراك أجزاء غير محددة - محددة إلى محاولة إدراك المعنى الكلي بالتناوب مع محاولة تعيين أجزاء أكثر رسوخاً من هذا المعنى. وحيث يسيطر الإخفاق ولا يمكن فهم الأجزاء

(١) المجلد السابع، ص ٢٢٦.

(٢) المصدر السابق.

المفردة. وهذا يلزم من ثم تحديد جديد للمعنى يجعله كافياً. هذه المحاولة تسير إلى الأمام إلى أن يستند المعنى بكامله^(١).

يكتسب الإطار المفولاتي الذي تحرك ضمنه تحليلات علوم الروح في كل مرة عن طريق تكون مفهوم دائري:

«في كل مرة عندما يأخذ التفكير العلمي على عاتقه تحقيق تكون المفهوم، يشترط تعيين السمات المميزة التي تكون هذا المفهوم والتثبت من الوقائع التي ينبغي أن تستجمع فيه. انثبت من هذه الوقائع واختبارها بتطلبان سمات يمكن على أساسها أن يترسخ انتماؤها إلى نضاء المفهوم. ومن أجل أن أعين مفهوم الشعورية علي أن انتزعه من تلك الوقائع التي تصنع فضاء هذا المفهوم، ومن أجل أن أناكد من الأعمال التي تنتمي إلى الشعر علي أن امتلك سمة أتعرف بواسطتها إن كان هذا العمل شعرياً أم لا. هذه العلاقة هي الصفة الأكثر عمومية لبنية علوم الروح»^(٢).

المفاهيم النظرية وأنساق الدلالات ليست سوى تأكيدات تفاهم مسبق ناجح استراتيجياً يثبت من أجل أهداف المقارنة التحليلية مرحلياً.

لقد أشير إلى الاستحالة الخاصة لأساليب عمل علوم الروح بوصفها حلقة هرمنوطيقية. نكن عندما يدرك المرء هذه المشكلة فقط ضمن وجهة النظر المنطقية، كما بوصي بذلك المصطلح، فليس من شأن الصواب المنهجي أن يجعل هذه المخالفة الشكلية معقولة حقيقة: ما الذي يجعل هذه الحلقة الهرمنوطيقية هكذا «خاصة» وما الذي يميزها عن حلقة مثقلة بالأخطاء؟ دائرياً بالمعنى السيخ يضلل براكسيس التفسير وتكون المفهوم الهرمنوطيقي، عندما تدور المسألة إما حصرياً حول تحليل ألسني أو حول تحليل تجريبي محض. يستخدم تحليل العلاقات

(١) المجلد السابع، ص ٢٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٣.

بين الرموز المنظمة نسقاً الأقوال الميتالغوية حول لغة موضوع ما. عندما تظهر فيه قضية الهرمنوطيقا عندئذ سيكون من الصعب أن نرى لماذا ينبغي أن يبقى المستويين اللغويين الاثنين غير مفصولين ولماذا لا ينبغي أن يتفادى تعييناً متبادلاً دائرياً بين المفاهيم التحليلية وبين الموضوعات اللغوية. من جهة ثانية عندما لا يمكن إدراك موضوعات الفهم الهرمنوطيقي كموضوعات لغوية وإنما كمعطيات تجربة، عند ذلك لا بد من أن تقوم بين المستوي النظري وبين المعطيات، علاقة ليست إشكالية ضمن وجهات النظر المنطقية. ونتج عن الحلقة الظاهرية أن موضوعات علوم الروح تتمتع بحالة خاصة مزدوجة: مضامين المعنى المتوارثة والمتموضعة في كلمات أو في أفعال والتي يتجه نحوها الفهم الهرمنوطيقي إنما هي رموز وحقائق سواء بسواء. ولذلك فإن الفهم يجب أن يربط التحليل الألسني مع التجربة. ودونما هذا القسر للتركيب الخاص يبقى التقدم الدائري لسيرورات التفسير أسيراً وسط حلقة سيئة.

يرتبط تفسير نص ما بعلاقة متبادلة ما بين تفسير الأجزاء من خلال كل مفهوم سابقاً بصورة واسعة تحديداً وبين تصحيح هذا المفهوم السابق من خلال الأجزاء الملحقة به. بطبيعة الحال يمكن لقوة معدلة من هذه الأجزاء أن تمود وتؤثر على الكل الذي تم الحكم عليه مسبقاً والذي على خلفيته يمكن أن تُفسر هذه الأجزاء، لأنه قد تم تفسيرها بصورة مستقلة عن هذا الاستباق الهرمنوطيقي. ومن الأكيد أن للتفسير الشامل لكامل النص أهمية ترسيمة تفسير متغير، تلحق بها عناصر تفصيلية من أجل أن تجعلها أكثر وضوحاً. غير أن هذه الترسيمة يمكن أن تشرح العناصر المدركة ضمنها فقط بالقدر الذي تُصمخ فيه هي ذاتها طبقاً لهذه «المعطيات». والعناصر لا تتصرف إزاء ترسيمة الحدود مثل حقائق لنظريات ولا مثل تعبيرات خاصة بلغة موضوع للتعبيرات المُفسرة لما بعد اللغة Metasprache. الاثنان، المُفسر والمُفسر يتيمان إلى النسق اللغوي

ذاته. لذلك لا يفترض دلّاي بينهما علاقة مراحل. (مثل العلاقة بين الحقائق والنظريات بين لغة الموضوع والميتالغة) وإنما علاقة بين جزء وكل على المفسر أن يتعلم الحديث في اللغة التي يريد أن يفسرها. وبهذا الشأن يستطيع أن يعتمد فقط على تأملية اللغة المتداولة. وهي تقوم كما أشير على أن «علم النحو» الخاص باللغة المتداولة لا يرمخ فقط علاقات لها صلة بداخليات اللغة، وإنما العلاقة التواصلية للجمل، للأفعال وللتجارب جملة، وهذا يعني أنه ينظم براكسيس حياة متجذرة بين الناس. هذا التمثيل بين اللغة والبراكسيس يجعلنا ندرك لماذا لا يمكن تسمية الحركة الهرمنوطيقية المدعومة، دائرية بالمعنى المنطقي. العلاقة بين ترسيمة التفسير وبين العناصر المدركة ضمنها تعرض نفسها بالنسبة إلى المفسر كعلاقة باطنية للغة تخضع فقط لقواعد النحو، في ذاتها تتجلى علاقة حياة في الوقت ذاته تمثل معنى فردياً متمظهراً في مقولات عامة ليست غير منشطة. وإلى هذا الحد يكشف التحليل اللغوي المضمون التجريبي لتجربة حياة بلغة بصورة غير مباشرة.

لا تسمح العلاقات الرمزية التي ينتجها نحوها الفهم الهرمنوطيقي بإرجاعها إلى العناصر المكونة للغة محددة بصورة كاملة من خلال قواعد تكون ما بعد لغوية. لذلك لا يمكن أن يأخذ تفسيرها شكل إعادة تكون ملزم تحليلياً من خلال استخدام قواعد عامة - كذلك لا يجوز قياسها على مثل هذا النموذج. في نسق مفتوح للغة المتداولة، يخدم في الوقت ذاته بوصفه، ما بعد لغة لذاتها، نختار بالنسبة إلى كل بداية تفسير ترسيمة تفسير موقت يستيق من البداية نتيجة حدث التفسير بكامله. وإلى المدى الذي يكون فيه التفسير تحليلياً أسمى، لا يكون لهذا الاستباق أي مضمون تجريبي بالمعنى الصارم. ومن جهة ثانية يكون له حالة افتراضية ويحتاج بصورة أكيدة إلى الضمانة، وفيه يتجلى بأن التفسير يأخذ مهمة تحليل تجريبي. ربط الهرمنوطيقا باللغة المتداولة

المندمجة من جهتها مع البراكسيس يشرح السمة المزدوجة للطريقة التي تكشف المضمون التجريبي لعلاقات الحياة المنفردة في العلاقات النحوية. وتنظيم الرموز المعطاة في إطارات المرجعية المختارة، أي حدث التطبيق إنما هو انكشاف المادة وفي الوقت ذاته تجريب مفتاح الشفرة على المادة: أي التحليل الأتسني ومراقبة التجربة في واحد. دلتاي يدعو هذا الربط «بالصعوبة المركزية لكل فن التفسير».

«ينبغي أن نفهم كلية الأثر الفني من الكلمات المفردة ومن ترابطاتها بعضها ببعض الآخر، ومع ذلك فإن التفهم الكامل للجزء يشترط تفهم الكل. هذه الحلقة تتكرر في علاقة الأثر الفني المفرد بنية الروح ويتطور مبدعه، فهو يعود ثانية في علاقة هذا الأثر المفرد مع جنسه الأدبي»^(١).

عندما تنحل الحلقة الهرمونية من خلال برهان التكامل الخاص بين اللغة والبراكسيس، وتمنصل مطابق بين التحليل الأتسني والتجربة، عند ذلك لا يعود هناك منطقياً مجالاً للقلق: وفي الوقت ذاته تصبح دليلاً بالنسبة إلى مرجعية الحياة العملية للهرمونيكا بصورة مباشرة. في عمل الحياة المكوّن للأفكار^(٢) تنجذر الهرمونيكا إلى المدى الذي يكون فيه بقاء الأفراد المندمجين اجتماعياً مشدوداً إلى مشاركة بين الذوات ومرتبطة بالتضاهي.

«يتنامى الفهم تحديداً في مصالح الحياة العملية. هنا يكون الأفراد معتمدين على التواصل فيما بينهم. يجب أن يفهم بعضهم بعضاً تبادلياً. والواحد يجب أن يعرف ماذا يريد الآخر. وهكذا تنشأ بداية الأشكال الأساسية للفهم... ضمن مثل هذه الصورة الأساسية أستطيع أن أفهم معنى تعبير مفرد من الحياة»^(٣).

(١) المجلد الخامس من ٣٣٠.

(٢) المجلد السابع، ص ١٣٦.

(٣) المجلد السابع، ص ٢٠٧.

في أثناء ذلك يكون تعبير الحياة المفرد مثبتاً بوقت واحد في علاقة حياة فردية ومعبراً عنه بلغة لها صلاحية المشاركة بين الذات. والأشكال الأساسية للفهم تشترط لذلك ضمناً الأشكال العليا: وهذه تتجه هيمنوطيقياً نحو إدراك سياق، ويصبح المبدأ الفردي مفهوماً من صميمه. في حالة نموذج المترجم يصبح من الممكن إدراك علاقة حياة الهيمنوطيقاً ومصلحتها التي توجه المعرفة:

يكون الانتقال من الأشكال الأساسية للفهم إلى الأشكال العليا مترسحاً في الأشكال الأساسية. كلما كانت المسافة الداخلية أكثر اتساعاً بين تعبير حياة معطى وبين من يفهم هذا التعبير، كلما كان الباب مفتوحاً أكثر لنشوء التردد *unsicherheit*. وقد تتم محاولات لإزالة هذا التردد. على أن الانتقال الأول إلى الأشكال العليا للفهم ينشأ من أن الفهم ينطلق من العلاقة الطبيعية لتعبير الحياة ومن الروحي الذي يعبر عن نفسه فيها. عندما تظهر صعوبة داخلية في نتيجة الفهم أو يظهر تناقض مع ما هو معروف، عند ذلك يقاد من يفهم إلى الاختبار. وهو يتذكر الحالات التي لم تتحقق فيها العلاقة الطبيعية لتعبير الحياة وللأعماق. مثل هذا الانحراف موجود في الحالات عندما ننزع فيها حالاتنا الداخلية، أنكارنا ومقاصدنا من خلال موقف غير جذري أو من نظرة من هو غير كفء من خلال الصمت. هنا فقط يفسر خطأ غياب تعبير حياة واضح من قبل المراقب. ولكن في حالات غير قليلة علينا أن نحسب حساب وجود ما يتجاوز القصد بخداعنا، القسمات، الحركات والكلمات تقع في تناقض مع الأعماق. وهكذا تنشأ المهمة بأسلوب مختلف بأن نستجلب تعبيرات حياة أخرى أو أن نعود إلى العلاقة الكاملة للحياة لكي نصل إلى قرار حاسم حول شكوكنا^(١).

(١) المجلد السابع، ص ٢١٠.

تشابه وظيفة الفهم في براكسيس الحياة الأهمية التي يرمنها بيرس بالنسبة إلى البحث التجريبي - التحليلي. ومقولنا الاستقصاء كلاهما دخلنا في نسق الأفعال: والمقولتان انطلقتا من اختلافات ورتين ما هو عام: سواء أكان ذلك مع الطبيعة أم كان لدى أشخاص آخرين، والانتان ترميان إلى إزالة الشك وإلى إعادة إنتاج أساليب في السلوك غير إشكالية. على أن هذه الإشكالية تنشأ من التوقعات المخيبة للآمال، ولكن في حالة أن يكون المعيار بالنسبة إلى خيبة الأمل بمثابة إخفاق فعل عقلائي هادف محكوم بالنجاح، وفي حالة أخرى يكون اختلال إجماع ما وبالتالي عدم توافق توقعات متبادلة بين ذاتين متفاعلتين على أقل تقدير. في مقابل ذلك تختلف المقاصد لكل من وجهتي البحث اللتين: هناك يجب أن تعرض مبادئ السلوك التي أخفقت إزاء الواقعية، من خلال قواعد تقنية موثوقة، وهنا ينبغي أن تفسر تعبيرات الحياة، التي هي غير مفهومة والتي تحاصر توقعات السلوك النبائية. وفي الوقت الذي ترفع فيه التجربة مراقبات نجاح الحياة اليومية بالنسبة إلى قواعد الفعل الأدائي إلى شكل منهجي للاختيار، تكون الهرمنوطيقا هي الشكل العلمي لإنجازات الحياة اليومية التفسيرية: «لقد طور كل من التفسير والنقد بصورة مستمرة وسائل مساعدة جديدة أثناء مسيرتهما التاريخية لحل مهمتهما مثلما طور البحث الخاص بالعلوم الطبيعية صيغاً جديدة ومضبوطة في مجال التجربة»^(١).

هناك ما هو مشترك بين المساواة الهرمنوطيقية للنصوص وبين «مساواة الطبيعة في التجربة»^(٢). في الحالتين هنالك مطالبة بالمهارة المكتسبة، التي تسير ضمن القواعد العامة. إبان ذلك تبقى السيطرة على

(١) المجلد السابع، ص ٢١٧.

الفن الهرمونيقي في أعلى درجاتها ملازمة «للمهارة الشخصية» بوصفها السيطرة على عمليات التباس^(١).

العلوم الهرمونيةيفية إنما هي مختزنة في التفاعلات المتوسطة المرتبطة في اللغة المتداولة، مثلما أن العلوم التجريبية - التحليلية مختزنة في دائرة وظائف الفعل الأدائي. وكلاهما يسلسان القباد إلى المصالح المعرفية المتجذرة في علاقات حياة الفعل التواصلية والفعل الأدائي. في الوقت الذي تكون فيه الطريقة التجريبية - التحليلية قد اتجهت نحو كشف الحقيقة الفعلية ضمن وجهة النظر الترנסدنتالية لتتحكم التقني الممكن، ونحو الإدراك، فإن الطرق الهرمونيةيفية تنطلق جاهدة كي تضمن مشاركة التفهم في التواصل المرتبط باللغة المتداولة وفي الفعل ضمن معايير عامة. والفهم الهرمونيقي إنما هو طبقاً لبنيته متجه لكي يؤكد ضمن الموروثات الثقافية نفهما ذاتياً ممكناً بوجهه الفعل للأفراد والجماعات، وتنفهما متبادلاً غريباً لأفراد آخرين وجماعات أخرى. وهو يمكن من الحصول على شكل الإجماع اللاقصري، ونوع المشاركة المنكسرة بين الذات التي يتعلق بها الفعل التواصلية. هذا الفهم يزيل أخطار انكسار التواصل في التوجيهين الاثنين. سواء أكان ذلك في الاتجاه العمودي لتاريخ الحياة الفردية الخاصة ولتاريخ التراث الجماعي الذي ينتمي الفرد إليه، أم كان في الاتجاه الأفقي للمتوسط ما بين موروثات أفراد مختلفين وجماعات وثقافات مختلفة. عندما تفكك نيازات التواصل هذه، وتتصلب أو تنهار مشاركة التفهم بين الذات، فإن شرط الاستمرار في الحياة يتعرض إلى الخطر، ذلك الشرط الذي هو أساسي تماماً مثل الشرط المتمم لنجاح الفعل الأدائي. وتحديداً إمكانية توحيد لا قسري واعتراف خالٍ من القوة. لأن ذلك هو شرط

(١) المجلد الخامس، ص ٣٢٠.

البراكسيس، فإننا ندعو المصلحة التي توجه المعرفة في علوم الروح العملية «Praktisch». وهي تختلف عن مصلحة المعرفة الخاصة بالتقنية من خلال أنها ليست متجهة نحو إدراك الحقيقة الفعلية الموضوعة، وإنما نحو حفظ مشاركة التفهم بين الذات، حيث يمكن أن تتجلى الحقيقة الفعلية بادي ذي بدء في أفقها.

لا يمكن استنباط مرجعية الحياة العملية للهرمونوطيقا فقط من بنية الفهم ذاته. وقد نشأت علوم الروح من مفولات معرفة المهن التي تضيئ التنسيق على التفسير وصولاً إلى المهارة. لقد انطلق علم الحقوق من الأحكام الرومانية كما انطلقت النظرية الكلاسيكية عن السياسة من المباحثات ومن الخطب ومن المواطنين في دولة المدينة القديمة. لم تتطور أنظمة علوم الروح من الأنظمة المرتبطة بالحرف اليدوية أو بتلك الأنواع من المهن الأخرى التي تتطلبها المعرفة التقنية، وإنما من مجالات الفعل المتخصصة التي تتطلب ذكاء عملياً.

وفي الوقت.... الذي انتظمت فيه بصورة مستديرة وبشكل كبير أنواع المهن ضمن المجتمع، وتطورت فيه الدراسة التقنية للأهداف النظرية ذاتها بصورة مستديرة واحتوتها في ذاتها: تغلغلت هذه النظريات عميقاً في كيان المجتمع (إنطلاقاً من حاجتها العملية... لم يتحقق اختيار العلوم المفردة للمجتمع من خلال لمسة فنية للذهن النظري الذي كان يمكن أن يأخذ على عاتقه حل مشكلة حقيقة العالم التاريخي - الاجتماعي من خلال تحليل منهجي لموضوع نادر على الاستقصاء: الحياة ذاتها جلبت معها الحل^(١)).

مصلحة المعرفة العملية التي تتحكم بتاريخ نشوء علوم الروح تُعين أيضاً علاقة استخدام المعرفة الهرمونوطيقية. في النصف الثاني من القرن

(١) مقدمة في علوم الروح، المجلد الأول ص ٢٨ وما بعد.

التاسع عشر، ولاسيما بعد أن تكون ناموس علوم الروح، أصبح أثرها
الراجع بالغ الوضوح على التفهم الذاتي الذي يوجهه الفعل بإنجاء
الجمهور المثقف. فعلماء اللغة والمؤرخون يعينون الجهة التي يتم فيها
تملك الإرث الثقافي، والنكون المتواصل في الوعي العملي للضباط
اليورجوازية المثقفة: «الحياة وتجربة الحياة تمثلان الشبايع النفة
والمثاقفة بصورة مستديمة لتفهم العالم الاجتماعي - التاريخي... فقط
بتأثير رد الفعل على الحياة والمجتمع نتوصل علوم الروح إلى أهميتها
الفصول، وهذه الأهمية لا بد أن تُدرك في تنام متواصل»^(١) بضميمة
الحال يرى دلالي أخضاراً في المصلحة العملية للمعرفة بالنسبة إلى علمية
الهرمنوطيقا؛ لذلك فهو يضيف: «غير أن الطريق إلى هذا التأثير يجب
أن يسير عبر موضوعية المعرفة العلمية»^(٢).

الملاحظة الأخيرة تنتج من التفكير الذي يكشف لا منطقية كثيرة
التبعات في البنية الأساسية لعلوم الروح التي أسسها دلالي، عندما تكون
مرجعية الحياة العملية لعلوم الروح، التي تعين نشوءها التاريخي وعلاقة
استخدامها الفعلية، التي تلازم أسلوب العمل الهرمنوطيقي؛ ليس فقط
خارجياً بل وأكثر من ذلك عندما تحدد المصلحة العملية للمعرفة فلياً
مستوى الهرمنوطيقا بالطريقة ذاتها، كما تحدد مصلحة المعرفة التقنية
إطار العلوم التجريبية - التحليلية، فإنه لا يمكن أن ينتج عن ذلك التقليل
من موضوعية العلم - لأن المصلحة التي توجه المعرفة ترسخ بادئ ذي
بدء شروط الموضوعية الممكنة للمعرفة. في الموقع الذي مر ذكره يرى
دلالي بالمقابل اتجاهين متضاربين: إنها اتجاهات «الحياة» مع «العلم».

وهكذا يكون الانطلاق من الحياة والعلاقة المتواصلة معها الأساس
الأول في بنية علوم الروح، إضافة إلى أنها تقوم على التجريب الحي،

(١) المجلد السابع ١٣٨.

(٢) المصدر السابق.

الفهم وخبرة الحياة. هذه العلاقة المباشرة التي يوازر فيها كل من الحياة وعلوم الروح بعضهما البعض تقود في مجال علوم الروح إلى تضارب بين اتجاهات الحياة وبين هدفها العنمي. وكما يتفاعل المؤرخون وعلماء الاقتصاد السياسي والباحثون في الأديان مع الحياة فإنهم يستغنون التأثير فيها. فهم يخضعون الأشخاص التاريخيين وحرركات الجماهير والاتجاهات إلى حكمهم، على أن هذا الحكم يبقى مشروطاً بفرديتهم؛ بانتماثلهم الوضفي وبالعصر الذي يعيشون فيه. وحتى عندما يعتقدون بأنهم لا يخضعون في أحكامهم إلى أية شروط فإن الدائرة التي يعيشون فيها تفرض عليهم وجهات نظر معينة. كما أن أي تحليل يشير إلى أنه يجري طبقاً لمفاهيم جيل سابق فإن أجزاء مكونة من هذه المفاهيم قد نشأت من شروط عصرها. وفي الوقت ذاته يحتوي كل علم على مطلب الصلاحية المطلقة. فإذا كان ثمة من وجود لعلوم الروح طبقاً للفهم الصارم للعلم، عند ذلك يجب عليها أن تضع أهدافها بصورة تكون فيها أكثر رعيًا وأكثر مقدرةً على النفاذ^(١).

تتحقق لدى دلنای وضعیة Positivismus خفية في هذه المواجهة بين مرجعية الحياة العملية وبين الموضوعية العلمية. وهو يريد أن يحرر الفهم الهرموني طبقاً من علاقة المصلحة التي تترسخ على المستوى الترنسندنتالي وأن يرحزه طبقاً لمثال الوصف المحض إلى ما هو تأملي. ومثل بيرس يبقى دلنای في النهاية أسير قوة الوضعية إلى درجة بعيدة ذلك أنه يقطع التأمل الذاتي لعلوم الروح ويسقط ناكصاً في الوضعية من النقطة التي يتبصر عندها المصلحة العملية للمعرفة، كأماس معرفة هرمونيتية ممكنة، وليس كأساس لفسادها^(٢).

(١) المجلد السابع ١٣٧.

(٢) لقد حلل خادامر بشكل ممتاز هذا الموقف في الفكر الموضوعي. بطبيعة الحال لا أعني بأننا نستطيع أن نردك هذا الفكر من خلال ثنائية الحس وفلسفة الحياة. خادامر: الحقيقة والمنهج، ص ٢١٨ وما بعد.

هذه الاستقصاءات المنهجية المبعثرة ولكن المقنعة والتي أخذت منطلقها من نموذج البيوغرافيا الذاتية، برهنت على اللاتناظر بين التجريب الحي، التعبير والفهم: فالتجربة الحية والموضوعة لا يتفاعلان تناظرياً مثل الداخل الذي يتم إسقاطه كلياً على مستوى الخارج. ومن ثم فقط من ثم يمكن للفهم أن يدرك في تكاملية صارمة وصولاً إلى تجربة كفعل يكون لاحقاً للتجربة الأصلية التي تشكل أساس التعبير المعطى ويعبد تأسيس نشوء المرصعة بصورة خلاقة. لقد تمت الإشارة في مقابل ذلك إلى أن كل موضوعة إنما هي جزء من علاقة رمزية ملزمة مشاركة بين الذوات. وهي مشتركة بين مجموعة من الذوات بطريقة أن هذه الذوات تطابق بعضها البعض عبر الرموز العامة بالمقدار ذاته، كما أنها نستطيع أن تؤكد نفسها كذوات غير متماهية إزاء بعضها البعض. الواحد مثل الآخر، يوضع تجربته على مستوى المشاركة بين الذوات غير أنها مشاركة ليست غير مكسورة، والثنان ملزمان لدى عقوبة فقدان الهوية بإبلاغ غير مباشر لمباشرينهما. والفهم الهرمنوطيقي له وظيفة استثنائية للتعبير الرمزي، لأن الداخل لا يستطيع أن يظهر في الخارج بصورة مباشرة. وعندما تسير الأمور كذلك فإن الهرمنوطيقاً يجب أن تتبنى ديالككتيك العام والخاص، ذلك الذي يعين علاقة الموضوعة والتجربة، وبهذه الطريقة يصل إلى التعبير في وسط *Medium* ما هو مشترك، عند ذلك يكون الفهم ذاته مشدوداً إلى موقف تتواصل فيه ذاتان على أقل تقدير في لغة ما من شأنها أن تسمح لهما ضمن رموز ملزمة مشاركة بأن يقتسما ما هو فردي وغير قابل للقسمة، وأن يجعلاه قابلاً للتواصل. الفهم الهرمنوطيقي يشد المفسر إلى دور شريك في الحوار الثنائي. وحده نموذج الاشتراك في تواصل مترسخ يمكن أن يشرح الإنجاز النوعي للهرمنوطيقا. في الحقيقة لم يترك دلتاي النموذج النقيض للانتقال إلى الداخل، ونموذج التكوين اللاحق الوحيد والتجربة اللاحقة مبدئياً، وأيضاً في الشكل المعدل للتكون اللاحق لخلق المعنى. على أن نظرية

المشاركة العاطفية تبقى محافظاً عليها في الأعمال المتأخرة من حيث أنها تصور أساسي :

«الموقع الذي يحتله الفهم الأعلى متابل موضوعه، إنما هو متعين من خلال مهمته التي تمثل في إيجاد علاقة حياة في المعطى. وهذا ممكن فقط عندما تكون العلاقة التي تقوم في التجربة الخاصة وقد تم اختبارها في حالات لاحقة، حاضرة وجاهرة مع كل الإمكانيات المتضمنة فيها. هذا الإدراك المعطى في مهمة التفهم نسبه انتقال الذات إلى الأعماق سواء أكان ذلك في أعماق إنسان ما أو أعماق أثر فني... وهذا ما ندعوه بنقل Übertragung حالة خاصة إلى مفهوم معطى من سميات الحياة. يتكون على أساس هذه الحركة إلى الداخل وهذا الانتقال Transposition النوع الأعلى الذي تكون فيه كلية حياة الروح فعالة في التفهم وهذا هو التكون اللاحق أو إعادة التجربة الحية»^(١).

لا يستطيع دلتاي أن يفك نفسه من نموذج المشاركة العاطفية للفهم، لأنه على الرغم من أنه يتبع خطى كانت لم ينجح في أن يتغلب على مفهوم الحقيقة التأملية. التجريب اللاحق إنما هو إلى حد ما معادن بالنسبة إلى الملاحظة، الحالتان تحقيقان معيار نظرية تصوير الحقيقة على المستوى التجريبي: وهما نضمان كما ييدر إعادة إنتاج ما هو مباشر في وعي منرد منقى من كل المعكارات الذاتية. وتتحدد موضوعية المعرفة من خلال إزالة مثل هذا التأثير المعكرو. والفهم لا يمكن أن يكفي لهذا الشرط الذي يلازم جوهرياً علاقة التواصل. لأن في أي تفاعل بين الذات ترتبط ذاتان على أقل تقدير في إطار المشاركة المنتجة للتفاهم في اللغة المتداولة حول معاني ثابتة، ويكون المفسر مشاركاً تماماً مثل المفسر. بدلاً من علاقة الذات المراقبة والموضوع تدخل هنا علاقة

(١) المجلد السابع، ٢١٣، وما بعد.

الذات المشاركة واللاعب المقابل.. والتجربة تكون منوسطة من خلال تفاعل الاثنين - الفهم ليس أكثر من تجربة تواصلية، وموضوعيتها تتعرض إذن إلى التهديد من الجهتين من خلال نفوذ المفسر الذي تشوه ذاتيته المشاركة الإجابات، وليس أقل من ذلك من خلال استجابات من هو في المقابل، الذي يبقى أسير المرافق المشارك. بعبارة الحال عندما نصف هكذا الأخطار التي تهدد الموضوعية، نكون قد اتخذنا منظور نظرية تصوير الحقيقة تلك، التي تفرحها علينا التوضعية بالإشارة إلى نموذج الملاحظة الخاضعة للتحكم. وقرر هذا التقليد قوي جداً عند دلثاي، ذلك أنه لم يستطع إرجاع مجال تجربة التواصل إلى نموذج الملاحظة غير الملزمة: الذي ينتقل إلى ذاتية إنسان آخر، ويعيد إنتاج تجاربه الحية، لابد أن ينحني ما هو نوعي في هويته الخاصة، وسيكون شأنه كمن يراقب تجربة عادية. لو أن دلثاي نتج نتائج استقصاءاته لكان قد رأى بأن موضوعية الفهم ليست ممكنة إلا ضمن دور اللاعب المنظور إليه في علاقة تواصل.

لا يستطيع المفسر، ينساوى في ذلك إن كان له صلة مع تموضعات عصرية أو مع موروثات تاريخية، أن يتحرر نجريداً من منطلقه الهرمنوطيقي. فهو لا يستطيع أن يفكر فوق الأفق المفتوح لبراكسيس الحياة الخاص به، كما لا يستطيع أن يعلق ببساطة علاقة التقليد التي تكونت ذاتيته من خلالها لكي يغوص في تيار الحياة ما تحت التاريخية، الذي يسمح بالمطابقة الصحيحة لكل مع الكل. يمكن الوصول إلى موضوعية الفهم الهرمنوطيني بمقدار ما تتعلم الذات الفاهمة عبر التملك التواصلية للموضوعة الغريبة أن تبصر ذاتها في سيرة تكونها الخاصة. والتفسير يمكن أن يصيب الشيء فقط في العلاقة ويخترقه في الوقت الذي يتأمل فيه المفسر الشيء وذاته في آن كالحظة للعلاقة الشاملة والموضوعية الممكنة. بهذا المعنى تتعلق موضوعية الفهم على الأساس

الذي أضفيت عليه الذاتية في الظاهر فقط، ذلك الأساس الذي سمح له دلتاي بالصدقية من حيث أنه يساعد على الجيوغرافيا الذاتية: «إن تفكير الإنسان (فئة اجتماعية، مرحلة تاريخية) حول ذاته نفسها يبقى نقطة توجه وأساسه»^(١). دلتاي يبتغي رؤية تضارب مفترض بين اتجاهات الحياة وبين اتجاهات العلم مسرى من خلال أننا نلغي المصلحة العملية للمعرفة لصالح كلية لا ذاتية للمشاركة العاطفية. التأمل الذي وضع في الحركة من قبل دلتاي والذي يدور حول عدم قابلية خداع تلك المصلحة كان يمكن له بالمقابل أن يزيل الثقل عن ذلك التضارب ويحيله إلى مظهر، ويسوغ موضوعية الفهم الهرموني في شكل معرفة متوسطة لا تدحض من قبل علاقة حوارية وفاتمة على تجربة تواصلية. غير أن دلتاي يبقى مثبتاً على نموذج «الشعور اللاحق لحالات نفسية غريبة»:

«يتأسس العلم التاريخي والفيلولوجي بالكامل على الشرط الذي يرى بأن هذا التفهم اللاحق لما هو فردي يمكن أن يرفع إلى مستوى الموضوعية. هذا الوحي التاريخي المكون على ذلك يمكن الإنسان الحديث من أن يستحوذ على ماضي البشرية بكامله ويجعله حاضراً في ذاته: عبر عقبات زمنه كلها يتطلع خارجاً إلى الثقافات السالفة، وهو يأخذ قدرتها إلى ذاته ليعيد الاستمتاع بسحرها، ولا عجب إذا تماهى في خاطره عالم رحب من السعادة. عندما تُستنبط علوم الروح النسقية من هذا الإدراك الموضوعي لما هو مفرد علاقات قانونية عامة وعلاقات شاملة، عند ذلك تبقى أحداث التفهم والتفسير هي الأساس بالنسبة إليها. ولهذا السبب تكون هذه العلوم مثل التاريخ مرتبطة في رسوخيتها بما إذا كان تفهم المفرد يمكن أن يرفع إلى مستوى الصلاحية الكلية»^(٢).

(١) المجلد السابع، ٢٠٤.

(٢) المجلد الخامس، ٣١٧.

دلّناي يربط الموضوعية الممكنة للمعرفة الخاصة بعلوم الروح بشرط
تزامن محتمل للمفسر مع موضوعه. مقابل «ما هو بعيد مكانياً وما هو
غريب لغوياً» يجب على هذه الموضوعية أن تنقل نفسها «إلى موقع
قارئ ما بعيداً عن زمن ومحيط المؤلف»^(١). يحقق التزامن في علوم
الروح الوظيفة ذاتها كما يحقق علوم الطبيعة قابلية إعادة التجربة: هنا
يتحقق ضمان قابلية تبادل ذات المعرفة.

الفرضية المنهجية للزمان الممكن بين المفسر والموضوع ليست
بدئية إلى الحد الذي نحتاج فيه المسألة إلى «فلسفة حياة» لكي تجعلها
معقولة. وفقط إلى المدى الذي تمثل فيه تموضعات العالم الروحي تدفق
تبار حياة كلي الحضور وممتد في الزمن، ووحدة مترسخة من خلال
التزامن الاحتمالي ومن خلال كلية انتشار إنجازاتها، يمكن للعالم
التاريخي أن يدرك وضعياً وتحديداً كمفهوم كلي لكل التجارب الممكنة -
ما يمكن أن يُعاش إنما هو بالنسبة إلى المفسر، ما هو عليه الحال.
يناسب هذا العالم الذي تم تكوينه في الوعي التاريخي للحداثة، والنبوغ
الكلي الفهم، لأن التجربة المكثفة لاحقاً تنقل ما هو أصيل إلى الداخل
الذي يعد بالمشاركة في تيار الحياة الكلي الحضور. هذه الحياة هي ذاتها
لا عقلانية لأن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُقال عنها، إنما هو إمكانية
إدراكها فقط انطلاقاً من تموضعاتها. ولا عقلانية الحياة تسوغ المفسر في
دور المراتب الحيادي لأنه عندما تسقط الحياة تموضعاتها على مستوى
تزامن مصنوع، عند ذلك يرى «موضوعاً» علاقة الإنساني العام مع
الفردنة التي يتسع مداها ليشمل قاعدة الوجود الروحي في التنوع»^(٢)
الفهم الهرموني يتخلص من الديالكتيك النوعي للعام والخاص
الملازم للتواصل المرتبط في اللغة المتداولة، لصالح تنسيق جلي

(١) السجل السابع، ٢١٩.

(٢) السجل السابع، ٢١٣.

للظواهرات محكوم بمنطق الامتداد. دلّناي يسمي ثلاث مراحل للنعميم
Verallgemeinerung، فهو يتحدث عن نسق نظام يقود من «القانونية ومن
البنية في الإنساني العام إلى التماذج التي يُدرك الأفراد الفهم من
خلالها»^(١).

تُتيح الفتناعات الأساسية لفلسفة الحياة لدلّناي أن ينقل مثال
الموضوعية الخاص بالعلوم الطبيعية إلى علوم الروح. ولهذا أهمية كبرى
بالنسبة إلى مجموعة من الأنظمة العلمية التي بدعوها دلّناي بعلوم الروح
النسقية، والتي يواجهها بالعلوم التاريخية التي تبدأ من البيوغرافيا لتصل
إلى التاريخ الكوني. في الوقت الذي تتجه فيه هذه العلوم في كل مرة
نحو علاقة تطور عيانية ونحو سبرورات تكون لذوات اجتماعية محددة،
كان على تلك أن تعمل مع البنى المنبثقة ومع الأنساق الجزئية للحياة
الاجتماعية القابلة للعزل في المقطع العرضي، تلك الأنساق التي تذهب
الحركة التاريخية عبرها. دلّناي يوجز هذه العلوم في نسق علوم الروح
المؤسّسة بصورة مستقلة عن الإنسان: عن اللغة، الاقتصاد، السياسة،
الحقوق، الدين والفن^(٢). وهو يستند كثيراً إلى مثال الاقتصاد لكي يميز
بين علوم الروح النسقية وبين العلوم التاريخية: وهي تطور نظريات عامة
من مقاطع الحياة الاجتماعية، وهي مقاطع تتميز من خلال علاقات بنى
ثابتة، هي ذاتها تمثل أنساقاً. مثل هذا النسق الاجتماعي.

يقوم بدايةً على التأثير المتبادل للأفراد في المجتمع؛ إلى المدى
الذي يؤدي إلى نفس مستوى الجزء المشترك من الطبيعة البشرية،
ويرتّب على ذلك تداخل الفاعليات الذي يصل فيه هذا الجزء من
الطبيعة البشرية إلى رضا... الفرد بذاته نقطة تقاطع مجموعة كثيرة من
الأنساق التي يصبح تخصصها أكثر دقة بصورة مستديمة مع المسار

(١) المصدر السابق.

(٢) المجلد السابع، ١٤٦.

المتقدم للثقافة.. المعلم المجرد يضع هذه الأنساق المنسوجة في الفعلية التاريخية الاجتماعية إلى جانب بعضها البعض.... كل نسق... إنما هو نتاج جزء من الطبيعة البشرية... إن ذلك مكون في الأساس المشترك للمجتمع في الأزمنة كلها، عندما يصل إلى أعلى مستويات الثقافة، إلى انطلاقة خاصة وغنية داخلياً^(١)

الموضوعية المؤسسة انطلاقة من فلسفة الحياة تشجع دلناي على أن يُدخل نظريات عامه للأنساق الاجتماعية، وأنساقاً جزئية على أساس الفهم الهرمنوطيقي. وهوية الحياة التي لا تستنفد تمكن منهجياً من استحضار الت موضوعات القابلة للنقض في كل زمن والتي لا تتأثر بمطلق المفسر، كما أن هذه الهوية تضمن في الوقت ذاته على المستوى الأنثروبولوجي أساساً عريضاً وكافياً من أجل بُنى مترسخة تاريخياً ومن أجل أنساق مرجعية نظرية ماثلة.

بطبيعة الحال يتم بهذه الطريقة تجنب التصعوبة التي حددها دلناي ذات يوم في جداله مع أطروحات فينديلاند على أنها المشكلة المنطقية الأساس لعلوم الروح النسقية: «قربان العام والفردية»^(٢) الطريقة الدائرية ظاهرياً لشرح متبادل للأجزاء في ضوء كل Ganz مدرك سابقاً بشكل واسع، وبالعكس في ضوء الكل في الإنعكاس الراجع للأجزاء التي تم ضبطها خطوة بخطوة يمكن لها أن تكون كافية من أجل تفسير تعبيرات حياة وتفسير تواريخ تطور عياني: الهرمنوطيقا هي أساس علوم الروح التاريخية. وليس من المهم أن تدلل علوم الروح النسقية على هذه الهرمنوطيقا وأن تتهم في الوقت ذاته بأنها تنمخلص من دياكتيك العام والخاص. بالنسبة إلى علوم الروح النسقية يتبدى الأساس المنهجي لما

(١) المجلد الأول، ص ٤٩ / ٤٠ وما بعده.

(٢) المجلد السابع، ص ٢٥٨.

هو تاريخي في الحقيقة ضيقاً جداً. وهي لا تقتصر نفسها على شرح علاقات المعاني وإنما تحلل علاقات قانونية بين الحجوم التجريبية. ومادامت هذه العلوم مرتبطة بالنواميس فعليها أن تكون في خدمة الطرق التجريبية - التحليلية : ومادامت تتبع قصد علوم الروح، فعليها أن تبقى ملازمة في الوقت ذاته للإطار المنهجي للهرمنوطيقا، وألا تدخل في الطريقة ذاتها مثل علوم الطبيعة في دائرة وظائف الفعل الأداتي. مشكلة تشابك أساليب العمل التحليلية - التجريبية مع الهرمنوطيقا إضافة إلى تساؤل حول تكون النظريات في علوم الروح النسيقية، كل ذلك له أهمية مركزة بالنسبة إلى منطق القرن العشرين والعلوم الاجتماعية المتطورة^(١) دلشاي لا يقبل ذلك بما يكفي من الوضوح. السقوط في الفكر الموضوعي الذي يشل حركة التأمل الذاتي للهرمنوطيقا المرتبطة بعلوم الروح، يقود إلى الانغلاق ضد الإشكالية التي لا تظهر إلا في موقع واحد وذلك في نهاية مخطوطة «بناء العالم التاريخي في علوم الروح»:

«كل نسق من أنساق الثقافة يكوّن علاقة تقوم على مشتركات [وهذا يعني على المشاركة بين ذوات التفاعلات المنوسطة المرتبطة باللغة المتداولة] ولأن العلاقة تحقق إنجازاً ما فإن لها طبيعة غائية [وهذا يعني أنها علاقة تحليلية ضمن وجهات نظر وظائفية] هنا تتجلى أمامنا صعوبة تلازم تكون المفهوم في هذه العلوم. الأفراد الذين يتفاعلون فيما بينهم وصولاً إلى مثل هذا الإنجاز لا ينتمون إلى العلاقة إلا في الأحداث التي يظهر فيها فعلهم من أجل تحقيق هذا الإنجاز، غير أنهم مؤثرون في هذه الأحداث بكامل ماهياتهم، ولا يمكن أن يتأسس مثل هذا المجال من هدف الإنجاز [كما يحدث في العلوم المعيارية - التحليلية] أكثر من ذلك فإن الجوانب الأخرى للطبيعة البشرية تفعل فعلها في هذا المجال

(١) عن جابر ماس: المنطق والعلوم الاجتماعية وخاصة الفصل الثالث، ص ٩٥ وما بعد.

إلى جانب الطاقة المتجهة نحو الإنجازات، المتغير التاريخي يفرض صدقيته. وهنا توجد المشكلة الأساس المنطقية لعلم الأنساق الثقافية^(١). علوم الروح النسقية تطرح نظريات عامة لا يمكن أن تُستبدل ببساطة من قبل أرضية التاريخ الكوني. كيف يمكن توفيق مطلب العمومية الذي تطالب به هذه العلوم من أجل نظرياتها مع قصدها الهادف إلى إدراك سيرورات تاريخية مضافاً عليها الفردية؟ فرويد لم يتجن هذا السؤال كسؤال منهجي، غير أن التحليل النفسي يُعطي جواباً على ذلك إذا ما أدركناه كنظرية عامة لسيرورات التكون المرتبطة بسيرة الحياة.

(١) المجلد السابع، ص ١٨٨، بين الأقواس إضافات من المؤلف.

ثالثاً: النقد من حيث أنه وحدة المعرفة والمصلحة

لقد تم اعتراض اختزال نظرية المعرفة إلى نظرية علم اندي أطلفته
تحدبداً الوضعية القديمة، من خلال حركة معاكسة عبر عنها بشكل
نموذجي كل من بيرس ودلتاي. التأمل الذاتي للعلوم الطبيعية وعلم
الروح لم يستطع إيقاف قطار انتصار الوضعية وإن كان قد اعترض
مساره. وهكذا كان بالإمكان إساءة فهم المصالح المكشوفة التي توجه
المعرفة सायكولوجياً، وأن تسقط في نقد सायكولوجية ذلك الذي
أقيمت على أساسه الوضعية الجديدة في شكل تجريبية منطقية،
وأصبحت تعيق حتى الآن الفهم الذاتي العلمي للعلوم.

في العودة إلى مفهوم كانت وبصورة خاصة إلى مفهوم فشته عن
مصلحة العقل يمكن أن نشرح منهجياً العلاقة المكتشفة بين المعرفة
والمصلحة، وأن نحترس من التفسيرات الخاطئة. إن مجرد الربط
التاريخي بالفلسفة التأملية لا يستطيع أن يعيد تأهيل بعد التأمل الذاتي.
لذلك ينبغي انطلاقاً من مثال التحليل النفسي أن يُبرهن على أن ذلك
البعد سوف يظهر ثانية بكل جلاء على أرضية الوضعية ذاتها. فرويد
طور إطار تفسير من أجل سيوروات مختلفة ومنعقدة يمكن أن توجه
علاجياً من خلال تأمل ذاتي مدروس، وتوضع في مسارها الطبيعي.
وهو لم يتناول نظريته على أنها تأمل ذاتي معمم نسقياً، وإنما كعلم
تجريبي صارم. فرويد برفع ما يفصله التحليل النفسي سواء عن العلوم

التجريبية - التحليلية أم وبصورة حصرية عن هرمونطبقا المعلوم
المنهجية، ليس منهجياً إلى الوعي، وإنما يضبط هذا الوعي إلى طبيعة
التقنية التحليلية. ولهذا السبب تبقى نظرية فرويد صخرة كبيرة حاول
منطق العلم الوضعي منذ ذلك الزمن عبثاً هضمها، كما لم تتمكن
مؤسسة البحث السلوكي من إدماجها. غير أن التأمل الذاتي الخفي الذي
هو صخرة الانطلاق لم يكن من السهل تعرفه. ويتشبه هر واحد من
المعاصرين الغلائل الذين يوحدون مع المقدرة من أجل جسامه
الاستقصاءات المنهجية، لكي يتحركوا ببسر وسهولة في بعد التأمل
الذاتي. وهو بالذات الجدني المضاد للأنوار يضع كل ما لديه من طاقة
في شكل التأمل الذاتي لكي ينكر قدرة التأمل ذاته، ويقدم المصالح التي
توجه المعرفة، التي يراها جيداً، من خلال ذلك إلى السابكولوجية.

٩ - العقل والمصلحة:

نظرة استرجاعية علي كانت وفشته

لقد دفع بيرس بالتأمل الذاتي للعلوم الطبيعية إلى الأمام، وقام دلتاي بالشيء ذاته بالنسبة إلى علوم الروح، وذلك إلى مستوى أصبحت فيه المصالح التي توجه المعرفة قابلة للإدراك. البحث التجريبي - التحليلي هو المتابعة النسقية لسيروزة تعلم تتحقق ما قبل العلم في دائرة وظائف الفعل الأداتي. أما البحث الهرمنوطيقي فيأتي بسيروزة التفهم (والتفهم الذاتي) التي ترسخت بصورة منهجية رمزياً فيما قبل العلم في علاقة تقاليد التفاعلات المتوسطة. هناك ندور المسألة حول إنتاج معرفة قابلة للتحويل تقنياً، أما هنا فتدور حول شرح معرفة فاعلة عملياً. التحليل التجريبي يكشف الحقيقة ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن حول الميرورات المحروضة للطبيعة؛ في الوقت الذي تضمن فيه الهرمنوطيقا المشاركة الممكنة بين الذات لتفهم بوجهه الفعل. (على المستوى الأفتي لتفسير ثقافات غريبة كما على المستوى الشاقولي لامتلاك تقاليد خاصة). العلوم التجريبية الصارمة تقع تحت الشروط الترنسندنتالية للفعل الأداتي، في حين تتم إجراءات العلوم الهرمنوطيقية على مستوى الفعل التواصلي.

في كلتا الحالتين يكون التشكيل لكل من اللغة، الفعل والتجربة مختلفاً من حيث المبدأ. في دائرة وظائف الفعل الأداتي تنأسس الحقيقة الفعلية كمفهوم كلي لكل ما يمكن أن يختبر ضمن وجهة نظر التحكم

التقني الممكن: تتناسب مع الحقيقة الفعلية الموضوعة تجربة مقيدة ضمن الشروط الترنسندنائية. وضمن الشروط المماثلة تشكل أيضاً لغة الأقوال التجريبية - التحليلية حول الحقيقة الفعلية. والجمل النظرية تنتمي إلى لغة، سواء أكانت متكونة بإحكام أو على الأقل قابلة للتكون. وحسب الصورة المنطقية تدور المسألة حول تفديرات يمكن إنتاجها وإعادة تكوينها في كل وقت من خلال عمل منظم للعلامة. ضمن شروط الفعل الأداتي تتأسس لغة نقية كمفهوم كلي لمثل هذه العلاقات الرمزية التي يمكن أن تنتج من خلال إجراء العمليات حسب القواعد. «اللغة النقية» مبنية إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعي للغات المتداولة، كما أن «الطبيعة» مبنية إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعي للتجربة المرتبطة باللغة المتداولة. الاثنان: اللغة المقيدة والتجربة المقيدة تتحددان من خلال أنهما تنتجان من عمليات، سواء أكان ذلك بالعلامة أو بأجسام منحركة. كما الفعل الأداتي ذاته، هكذا يكون الاستخدام اللغوي المندمج فيه مورولوجياً. فهو يضمن علاقة نسقية ملزمة للجمل النظرية فيما بينها حسب قواعد الاشتقاق. الأهمية الترنسندنائية للفعل الأداتي تتأكد من عملية الربط ما بين النظرية والتجربة: للملاحظة النسقية شكل إعداد تجريبي (أو شبه تجريبي) يسمح بتسجيل نجاحات عمليات القياس. وهذه العمليات تسمح بالإحاطة الجلي بصورة قابلة للعكس للأحداث المثبتة عملياً والعلامات المترابطة نسبياً. لو أن إطار البحث التجريبي - التحليلي يماثل ذاتاً متعالية لكان القياس هو الإنجاز التركيبي الذي يميز الذات حقيقة. ويمكن لنظرية القياس أن تشرح لذلك شروط موضوعية معرفة ممكنة بمعنى علوم خاضعة لنواميس محددة.

في علاقة الفعل التواصل لا تدخل اللغة والتجربة ضمن الشروط الترنسندنائية للفعل ذاته. ونقواعد نحو اللغة المتداولة أكثر من ذلك

أهمية ترنسندنتالية، فهي تنظم في الوقت ذاته العناصر غير اللغوية لبراكسيس حياة جرى التدريب عليه. وعلم نحو اللعب اللغوي يربط الرموز، الأفعال والتعبيرات، وهو يرسخ ترسيمة إدراك العالم والتفاعل بين الذوات. القواعد النحوية تعين أرضية مشاركة مكسورة بين الأفراد المندمجين اجتماعياً؛ ونحن لا نستطيع أن نطأ هذه الأرضية إلا بمقدار استدخالنا لتلك القواعد كلاعبيين مندمجين اجتماعياً وليس كمراقبين حياديين. الفعلية تتأسس في إطار شكل حياة منظم من منطلق اللغة المتداولة لمجموعات متواصلة فيما بينها. الفعلي هو ما يمكن بلوغه ضمن تفسيرات رمزية صالحة. وإلى هذا الحد يمكننا أن ندرك تلك الفعلية الموضوعة ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن، التجربة التي أخضعت للعمليات بصورة مناسبة على أنها حالة حديثة. تتميز هذه الحالة الحديثة في أن اللغة ننحل من تفصلها مع التفاعلات بين الذوات وتتغلق مونولوجياً، ذلك أن الفعل يتفصل عن التواصل ويختزل إلى الفعل الوحيد للاستخدام العقلاني الهادف، وفي النهاية تلغى تجربة الحياة المفردة لصالح تجربة قابلة للإعادة لنجاحات الفعل الأداتي، هنا تُرفع شروط الفعل التواصلية. عندما ندرك بهذه الطريقة الإطار الترנסندنتالي للفعل الأداتي على أنه تنوع متطرف لعوالم حياة مناسبة من منظور اللغة المتداولة (أي مثل أولئك الذين يجب أن يتوافقوا تجريباً في جميع عوالم الحياة المفردة تاريخياً) ومن ثم يبدو جلياً أن نموذج الفعل التواصلية بالنسبة إلى العلوم الهرمنوطيقية لا يمكن أن يكون له أهمية ترنسندنتالية بالطريقة ذاتها مثل إطار الفعل الأداتي بالنسبة إلى العلوم الخاضعة إلى النواميس. لأن مجال موضوع علوم الروح لا يتأسس بادي ذي بدء ضمن الشروط الترנסندنتالية لمنهجية البحث، فهو يوجد أمامنا بوصفه متأسساً. من الأكيد أن قواعد كل تفسير إنما ترسخ إجمالاً ورمزياً من خلال نموذج التفاعلات المتوسطة. غير أن المفسر يتحرك بعد أن يكون قد اندمج اجتماعياً في لغته الأم، وتم إرشاده

بصورة إجمالية إلى عملية التفسير، ليس ضمن قواعد ترنسندنشالية، وإنما على مستوى العلاقات الترندنشالية ذاتها. وهو لا يستطيع أن يفك الغاز مضمون تجربة نص متوارث إلا في العلاقة مع البناء الترندنشالي للعالم، الذي ينتمي هو ذاته إليه. النظرية والتجربة لا تفصلان هنا كما هو الحال في العلوم التجريبية التحليلية. التفسير الذي يجب اعتماده حالما نتعرض إلى الاختلال تجربة تواصلية مرشوقة ضمن ترسيمات مشتركة لإدراك العالم وللفعل، يتجه في الوقت ذاته نحو التجارب الملتزمة في عالم متأسس طبقاً للغة المتداولة، كما يتجه نحو القواعد النحوية لتأسيس هذا العالم ذاته. إنه تحليل ألسني وتجربة في آن واحد. بطريقة مناسبة يصحح هذا التفسير استيفائه الهرمونية على إجماع متحقق طبقاً لقواعد نحوية ضمن لاعبين وكذلك تتلاقى فعلياً التجربة والرواية التحليلية.

يطور كل من بيرس وديكاي منهجية علوم الطبيعة وعلوم الروح كمنطق للبحث، وهما بدران مبرورة البحث في كل مرة انطلاقاً من علاقة حياة موضوعية، سواء أكانت علاقة تقنية أم علاقة براكسيس الحياة. أما منطق العلم فيعود ويكتسب من خلال ذلك بُعد نظرية المعرفة المنعك من قبل نظرية العلم الوضعية: وكما كان الأمر بالنسبة إلى المنطق الترندنشالي فإن منطق العلم يبحث عن جواب حول السؤال عن الشروط القبلية للمعرفة الممكنة. هذه الشروط لم تعد بطبيعة الحال قبلية *a priori* في ذاتها، وإنما فقط من أجل مبرورة البحث. الاستقصاء المنطقي محايدة للتقدم في العلوم التجريبية - التحليلية وتواصل التفسير الهرموني لا يلبث أن يصطدم سريعاً بالحدود: لا علاقة لأشكال الاستخلاص التي حللها بيرس، ولا الحركة الدائرية للتفسير التي أدركها ديكاي، تبعث على الرضى بالنسبة إلى وجهة نظر المنطق الصوري. مثلما يكون الاستقراء محكناً من جهة، والحلقة الهرمونية من جهة ثانية،

لا يمكن التدليل منطقياً على ذلك، وإنما فقط من منطلق نظرية المعرفة. في كلتا الحالتين تدور المسألة حول قواعد النحول المنطقي لقضايا لا يمكن أن تكون صدقيتها معقولة إلا عندما تكون الجمل المحولة ضمن إطار ترنسندنالي عائدة فلياً إلى مقولات معينة من التجارب؛ سواء أكان ذلك إطار فعل أداتي أم إطار صورة حياة متأسسة طبقاً للغة المتداولة. وأنساق المرجعية هذه لها أهمية ترنسندنالية، وهي تعين فن عمارة سيرورات البحث وليس فن عمارة الوعي الترנסندنالي إطلاقاً. ليس لمنطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح مثل المنطق الترנסندنالي أن يتدخل في تجهيزات العقل النظري المحض، وإنما في القواعد المنهجية من أجل تنظيم سيرورات البحث. لم يعد لهذه القواعد حالة قواعد ترنسندنالية محضة؛ وإنما لها أهمية ترنسندنالية، وتنطقي من علاقات حياة فعلية. من بئى نوع بعيد إنتاج حياته من خلال سيرورات تعلم عمل منظم اجتماعياً، وكذلك من خلال سيرورات تفهم للتفاعلات المرتبطة في اللغة المتداولة. على علاقة مصالح علاقات الحياة الأساسية يقاس معنى صدقية الأتوال التي يمكن اكتسابها ضمن أنساق المرجعية شبه الترנסندنالية لسيرورات البحث الخاصة بعلوم الروح وبالعالم الطبيعي: هذه المعرفة الناموسية إنما هي قابنة للاستخدام تقنياً في المعنى ذاته الذي تصبح فيه المعرفة الهرمنوطيقية فعالة عملياً.

إن إرجاع إطار كل من العلوم الخاضعة إلى النواميس والعلوم الهرمنوطيقية إلى علاقة حياة، والاستنباط المناسب لمعنى صدقية الأتوال من مصالح المعرفة يصبح ضرورياً، حالما يدخل محل ذات ترنسندنالية نوع يعيد إنتاج ذاته ضمن شروط ثقافية وهذا يعني تأسيس ذاته في سيرورة تكون. سيرورات البحث من حيث أنها ذاتها تعني لنا هذا النوع، إنما هي جزء من سيرورة التكون الشاملة لتاريخ النوع.

والشروط الموضوعية لتجربة ممكنة ترسخ مع الإطار الترنسندنتالي، سواء أكانت سيوررات بحث تتعلق بالعلوم الطبيعية أو بعلوم الروح، لم تعد تشرح فقط المعنى الترنسندنتالي لمعرفة نهائية مقتصرة على الظاهرات، وإنما هي أكثر من ذلك تصوغ مسبقاً علاقة الحياة الموضوعية التي تنطلق منها بنية إتجاهي البحث الاثنين، معنى متعيناً في كل مرة لأساليب المعرفة المنهجية ذاتها. العلوم التجريبية - التحليلية تكشف الحقيقة منذ أن تصل إلى الظاهرة الكائنة في دائرة وظائف الفعل الأداتي؛ والأقوال الناموسية حول مجال الموضوع هذا إنما هي موجهة حسب معناها المحايث نحو علاقة استخدام معينة وهي تدرك الحقيقة الفعلية من زاوية تحكم تقني ممكن في كل مكان وزمان ضمن شروط نوعية. العلوم الهرمنوطيقية تكشف الحقيقة الفعلية ليس ضمن وجهة نظر ترنسندنتالية أخرى، فهي تتجه أكثر من ذلك نحو البناء الترنسندنتالي لأشكال حياة فعلية مختلفة تفسر ضمنها الحقيقة الفعلية في كل مرة وبصورة مختلفة حسب قواعد إدراك العالم وقواعد الفعل، الأقوال الهرمنوطيقية حول بُنى من هذا النوع موجهة طبقاً لمعناها المحايث إلى علاقة استخدام مناسبة وهي تدرك تفسيرات الحقيقة الفعلية من زاوية المشاركة الممكنة بين الذات لتفهم بوجهه الفعل من أجل نقطة انطلاق هرمنوطيقية معطاءة. نحن نتحدث عن مصلحة معرفة تقنية وبالتالي عملية إلى مدى ما، عندما نصوغ مسبقاً علاقات حياة فعل أداتي وعلاقات تفاعل متوسط رمزياً على الطريق عبر منطق البحث، معنى صدقية أقوال ممكنة، مشيرة إلى أنها إلى المدى الذي تمثل فيه معارف؛ لديها فقط وظيفة في علاقات الحياة هذه، أي أنها تكون فعالة عملياً أو نافعة تقنياً.

ينبغي على مفهوم المصلحة ألا ينصح بإرجاع طبيعي للتعينات

المرتبطة بالمنطق الترنسندنتالي إلى ما هو تجريبي، بل عليه أن يحترس إزاء مثل هذا الاختزال. المصالح التي توجه المعرفة تنوسط (كما لا أستطيع أن أبرهن في هذا المقام، وإن كنت أستطيع أن أزعم) تاريخ طبيعة النوع البشري مع منطق سيرورة تكونه؛ وهي لا يمكن أن تُسخر من أجل إرجاع المنطق إلى أية قاعدة من قواعد الطبيعة. أنا أدعو مصالح تلك التوجهات الأساسية التي تلازم شروط أساسية معينة لإعادة الإنتاج ولتأسيس ذاتي للنوع البشري، وتحديد العمل والتفاعل بين الذات. تلك التوجهات الأساسية لا تهدف لذلك إلى إشباع رغبات تجريبية بصورة مباشرة، وإنما إجمالاً إلى حل مشكلات نسقية. بطبيعة الحال لا يمكن الحديث عن حلول المشكلات إلا من قبيل المحاولة. ذلك لأن المصالح التي توجه المعرفة لا يجوز أن تُعين بمساعدة طرح مشكلات تظهر كمشكلات ضمن إطار منهجي مترسخ من قبلها. والمصالح التي توجه المعرفة تُقاس فقط على تلك المشكلات المطروحة موضوعياً للحفاظ على الحياة والتي أُجيب عنها من خلال الشكل الثقافي للوجود. العمل والتفاعل بين الذات يتضمنان بالتأكيد سيرورات تعلم وتفهم؛ واعتباراً من مرحلة تطور معينة يجب أن يتم ضمان هذه السيرورات في شكل بحث منهجي، عندما ينبغي ألا تتعرض سيرورة تكون النوع إلى الخطر. لأن إعادة إنتاج الحياة على المستوى الانثروبولوجي تتعين ثقافياً من خلال العمل والتفاعل، فلا يمكن لمصالح المعرفة التي تلازم مع شروط وجود العمل والتفاعل أن تُدرك في إطار مرجعية بيولوجية لإعادة الإنتاج ولحفظ النوع. إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية عندما تكون وظيفتها الوحيدة المصالح الموجهة للمعرفة قد أسيء فهمها، فلا يمكن توصيفها بصورة كافية دونما الرجوع إلى الشروط الثقافية، وإلى سيرورة تكون منضمة للمعرفة في هيئة متبادنة. «مصلحة المعرفة» إنما هي لذلك مقولة خاصة تتبع الاختلاف ما بين التعينات الرمزية، والفعلية، الترنسندنتالية والتجريبية كما الاختلاف بين التعينات الإدراكية أو التحريضية. لأن

المعرفة ليست مجرد آلة لتلاؤم عضوية ما مع محيطها المتبدل، ولا فعل جوهر عقلي محض بل بوصفها تأملاً معزولاً عن الحياة.

لقد اصطدم كل من بيرس ودلتاي بقاعدة مصلحة المعرفة العلمية، غير أنهما لم يتأملأها من حيث أنها كذلك. وهما لم يكونا مفهوم المصلحة التي توجه المعرفة كما أنهما لم يدركا ما يقصده هذا المفهوم تماماً. لقد قاما فعلياً بتحليل تأسيس منطق البحث في علاقات الحياة، ولكن كمصلحة توجه المعرفة لم يكن بإمكانهما مطابقة التوجهات الأساس للعلوم التحليلية - التجريبية - والهرمنوطيقية إلا في إطار بقي غريباً عنهما. أي ضمن تصور تاريخ نوع مدرك على أنه سيروية تكون. لقد انطلقت فكرة سيروية تكون تأسست فيها ذات النوع كذات أولاً من قبل من هيجل، ثم تبناها ماركس ضمن شروطه المادية. أما العودة اللامنوسطة إلى هذه الفكرة فقد كان من الضروري أن يُنظر إليها على أساس الوضعية على أنها حالة سقوط في الميتافيزيقية، وانطلاقاً من هنا توجد طريق مشروعة واحدة: بقطعها كل من بيرس ودلتاي من حيث أنهما يتأملأن تكون العلوم على أنه منطلق من علاقة حياة موضوعية، ويمارسان المنهجية من موقع نظرية المعرفة. أما ما يفعلانه فلم يتبصره أي منهما لا بيرس ولا دلتاي. وإذا كان بإمكانهما التخلص من تجربة التأمل تلك التي أطلقها هيجل ذات يوم في الغينومينولوجيا. وأعني بذلك تجربة تحرير قدرة التأمل التي تبلغها الذات في ذاتها عندما تصبح شفافة في تاريخ نشوئها. تتجلى تجربة التأمل مضمونياً في مفهوم سيروية التكون، أما منهجياً فنعود إلى الموقف الذي بُشج بصورة غير قسرية انطلاقاً منه تامامي العقل مع الإرادة بالعقل. في التأمل الذاتي تفصل معرفة ما لأجل إرادة المعرفة مع مصلحة بلوغ بر الامان، لأن تحقق التأمل بعرف ذاته على أنه حركة تحرر. العقل يقف في وقت واحد مع مصلحة العقل. ونستطيع أن نقول بأن العقل يتبع مصلحة المعرفة التحريرية التي تهدف إلى تحقق التأمل.

بطبيعة الحال تسير الأمور هكذا، ذلك أن مقوِّنة مصلحة المعرفة

تؤكد من خلال مصلحة ملازمة للعقل. يمكن أن تُدرك مصالح المعرفة التقنية والعلمية انطلاقاً من العلاقة مع مصلحة المعرفة التحررية للتأمل العقلي كمصالح توجه المعرفة لا لبس فيها دون أن تسقط في السايكولوجية أو أية موضوعية جديدة. ولأن دلثاي وبيروس لا يدركان منهجيهما بوصفها التأمل الذاتي للعلم، الذي هو فعلاً كذلك، فإنهما يضيقان نقطة الوحدة بين المعرفة والمصلحة.

يظهر مفهوم مصلحة العقل فعلاً في فلسفة كانت الترنسندنتالية، غير أن فشته يستطيع بادئ ذي بدء أن يُطلق المفهوم بمعنى مصلحة مُحَرَّرة مدركة للعقل الفاعل ذاته، بعد أن يتبع العقل النظري للعقل العملي.

المصلحة هي الرضى الذي يربطنا مع تصور وجود موضوع ما أو وجود فعل ما. وهي تهدف إلى الكينونة، لأنها تعبر عن علاقة الموضوع المعني بمقدرتنا على التمني. المصلحة إما أنها تشترط مسبباً احتياجاً ما، أو أنها تنتج احتياجاً ما^(١) وهذا ما يماثل التمييز بين المصلحة التجريبية والمصلحة المحضة. وكانت يدخلها من زاوية العقل العملي. الرضى العملي بالتخير، وهذا يعني بالأفعال التي تكون متعينة من خلال مبادئ العقل، إنما هي مصلحة محضة. مادامت الإرادة تفعل انطلاقاً من احترام قوانين العقل العملي فإنها تأخذ مصلحة من أجل الخير، لكنها لا تفعل ذلك انطلاقاً من المصلحة:

«الأولى تحي المصلحة العملية بالفعل، بينما تعني الثانية المصلحة المرضية بموضوع الفعل. الأولى تشير فقط إلى تعلق الإرادة بمبادئ العقل في ذاته un sich، الثانية إلى نعلتها بالمبادئ ذاتها وصولاً إلى الميل، لأن العقل يحدد فقط القاعدة العملية؛ وكيف يمكن مساعدة

(١) كانت: نقد ملكة الحكم من ٢٨٠ المجلد الخامس وما بعده.

حاجة الميل. في الحالة الأولى يشد الفعل اهتمامي، أما في الحالة الثانية فأهتم بموضوع الفعل (إلى الحد الذي يكون فيه مقبولاً بالنسبة لي)^(١).

المصلحة المرضية للحواس Pathologisch بما هو مقبول أو مفيد ينبثق من الحاجة، مصلحة العقل العممية بفعل الخير توقفت حاجة ما، قدرة التمني تثار هناك من خلال الميل، أما هنا فتتبع من خلال أسس العقل. بالتشابه مع الميل الحسي بوصفه الولع العادي يمكن أن نتحدث عن ميل عقلي محرراً من الحواس، عندما يتكون من مصلحة صرفة بوصفها موثقاً دائماً:

«على الرغم، وحبشما يجب أن تُقبل مجرّد مصلحة عقلية محضة، لا يمكن أن تنسب إليها مصلحة الميل، يمكننا هكذا لنجعل الاستخدام اللغوي مقبولاً، أن نحترف للميل ذاته بما يمكن أن يكون موضوعاً للرغبة العقلية فقط، بتمني اعتيادي من مصلحة عقلية محضة، إنه الميل الذي لا يصبح علّة وإنما أثر المصلحة الأخيرة، الذي يمكن أن نسميه الميل المحرر من الحواس»^(٢).

تظهر الأهمية النسبية لمفهوم مصلحة العقل العملية المحضة جلية في المقطع الأخير من مؤلف كانت: «أساس ميتافيزيك الأخلاق» كانت يطرح تساؤله تحت عنوان «الحد الأكثر خارجية لكل فلسفة عملية» كيف يمكن أن تكون الحرية ممكنة. المهمة المكلفة بشرح حرية الإرادة إنما هي مفارقة، لأن الحرية تتحدد من خلال استقلالية الدوافع التجريبية، حيث لا يمكن أن يكون هنالك شرح إلا بالعودة إلى قوانين الطبيعة. الحرية يمكن شرحها فقط من خلال أننا ندعو مصلحة ذلك الذي يتبناه الناس عند

(١) كانت، أساس ميتافيزيقيا الأخلاق - المجلد الرابع ص ٤٢.

وفي موقع آخر يبين كانت بصورة أكثر دقة الفرق ما بين المصلحة العملية والمصلحة انحصية.

(٢) ميتافيزيقيا الأخلاق - المجلد الرابع ص ٣١٧.

اتباع قوانين أخلاقية؛ من جهة ثانية قد لا يكون اتباع هذه القوانين فعلاً أخلاقياً وبذلك يكون فعلاً حراً، عندما يكون أساسه دافعاً حسياً. وفي الحقيقة يؤكد هذا الشعور الأخلاقي هكذا شيئاً ما مثل مصلحة فعلية بتحقيق القوانين الأخلاقية أي أن المثال الرائع للمملكة العامة للأهداف في ذاتها (جوهر عقلي) يصبح حقيقة فعلية، إنها القوانين التي يمكن أن ننتمي إليها من ثم كأعضاء، عندما نتصرف بشكل دقيق حسب مبادئ الحرية كما لو أنها كقوانين الطبيعة^(١). لا يمكن أن تدور المسألة حول مصلحة حسية خارج التحديدات، أي يجب علينا أن نحسب حساب مصلحة محضة وحساب تأثير ذاتي يمارس قانون العقل على الإرادة. كانت يرى نفسه ملزماً بأن يعزو إلى العقل سببية مقابل مقدرة التمني الطبيعية، وعليه ذاته أن يبنه الحسية إذا ما أراد أن يكون عملياً:

«من أجل أن نويد، لأي شيء يقرر العقل وحده الواجب للجوهر العقلي المنبه حسياً، وإلى ذلك تنتمي بطبيعة الحال قدرة العقل على إلهام شعور الرغبة أو الرضى بتحقيق الواجب، إذن تعيين سببية ذاتها، الحسية طبقاً لبادئها. إلا أنه غير ممكن إطلاقاً أن نرى، بمعنى أن نبين قليلاً، كيف يمكن أن تكون مجرد فكرة لا تحتوي في ذاتها على شيء، ما حسي أن تنتج إحساساً بالرغبة أو عدم الرغبة، لأن ذلك إنما هو نوع خاص من السببية التي لا يمكن أن نعين منها ومن كل سببية شيئاً ما قليلاً، وإنما علينا لذلك أن نسأل التجربة وحدها»^(٢)

مهمة شرح حرية الإرادة تنسف فجأة الإطار المرتبط بالمنطق الترنسندنتالي، لأن شكل المسألة كيف تكون الحرية ممكنة، ننخدع بهذا السؤال إلى حد بعيد، ذلك أننا يمكن أن نتساءل بالنظر إلى العقل العملي عن شروط حرية ليست فقط ممكنة وإنما فعلية. ذلك السؤال هو

(١) المجلد الرابع ص ١٠٤.

(٢) الفصل السابق ص ٩٨.

في الحقيقة : كيف يمكن للعقل المحض أن يكون عملياً. لذلك علينا أن نرجع إلى لحظة من العقل لا تتطابق فعلياً مع تعينات العقل حسب كانت : إلى مصلحة العقل. أي أن العقل لا يستطيع أن يدخل ضمن الشروط الحسية للتجريبية، غير أن تصور تنبيه الحسية من خلال العقل، بطريقة أن المصلحة بفعل ما تنشأ ضمن شروط أخلاقية، سوف يحمي العقل في الظاهر فقط من الاختلاط مع التجريبية. عندما يؤكد بصورة محسوبة ومن خلال التجربة تأثير تلك السببية الخاصة وشعور الرضى العملي المحض، عند ذلك يجب أن يُنظر إلى علة هذا الرضى على أنها حقيقية. إن ملمح فكر مصلحة محدثة فقط من خلال العقل يمكن أن يميز هذه المصلحة بشكلي كافٍ عن الدوافع الفعلية، ولكن فقط مقابل لحظة من الفعلية يتم نقلها إلى العقل ذاته. لا يمكن لمصلحة محضة أن تكون ممكنة إلا ضمن شرط مؤداه أن العقل يتبع ميلاً مختلفاً عن بقية الأهواء المباشرة، بذات القدر الذي يلهم فيه شعوراً بالرغبة يلزم العقل هو الدافع لتحقيق العقل. وهذا من جهة ثانية غير ممكن في التعينات الترنسندنتالية. وكانت يعترف بأنه لا يوجد شيء على الحدود الخارجية لكل فلسفة عملية سوى أن اسم مصلحة محضة ما يعبر عن استحالة علاقة سببية بين العقل والحسية يتم ضمانها من خلال الشعور الأخلاقي :

«لأن هذه (السببية) لا تبغي أن تكون علاقة العلة بالآثر كما هو الحال بين موضوعين للتجربة التي يمكن أن نجربها، هنا عقل محض من خلال مجرد أفكار، (لا تعطي أي موضوع بالتجربة) علة نتيجة ما (أي الشعور بالرضى إزاء تحقيق الواجب) تقع بطبيعة الحال في التجربة، وهكذا يكون شرح كيف ولماذا تعبتنا عمومية المبدأ بوصفها قوانين، إذن الأخلاق، إن ذلك بالنسبة إلينا نحن البشر غير ممكن إطلاقاً»^(١).

(١) المصدر السابق.

لمفهوم المصلحة المحضة أهمية استثنائية ضمن النسق الكانتي، فهو يعين حقيقة يرتكز عليها يقيننا من وافية العقل العملي المحض. غير أن هذه الحقيقة ليست معطاة في التجربة العادية؛ بل تُؤكّد من خلال الشعور الأخلاقي الذي يجب أن يتطلّب دور التجربة الترنسندنتالية. إن مصلحتنا باتباع القانون الأخلاقي إنما تنتج من خلال العقل، ومن خلال حقيقة محسوبة لا يمكن التبصر بها قبلياً. وإلى هذا المدى تتطلب مصلحة ما من العقل لحظة من التفكير من شأنها أن تعيّن العقل. غير أن هذه الفكرة تقود إلى تكوّن غير تجريبي للعقل لا يُستبدّل بصورة كلية من قبل لحظات التجربة، لأنه منافي للعقل حسب تعيينات الفلسفة الترنسندنتالية. كانت بعائج بالضرورة منافية العقل هذه، ليس كمظهر ترنسندنتالي للعقل العملي؛ وإنما يكتفي بالتأكيد بأن الرضى العملي المحض يؤكد ذاته، ذلك أن العقل المحض يمكن أن يكون عملياً، دون أن يكون بإمكاننا أن ندرك كيف يكون ذلك ممكناً. علة الحرية ليست تجريبية غير أنها ليست فقط مدركة عقلياً، ونستطيع أن نشير إليها كحقيقة لكن لا يمكننا أن ندركها. عنوان المصلحة المحضة يحيلنا إلى قاعدة العقل التي تضمن وحدتها شروط تحقيق العقل، غير أنها من جهتها لا يمكن إرجاعها إلى مبادئ العقل، وأكثر ما يمكن أن تفعله أنها تشكل أساس هذه المبادئ من حيث أنها حقيقة للنظام الأعلى. قاعدة العقل تلك إنما هي مؤكدة في مصالح العقل، ولكنّها تتخضع من المعرفة الإنسانية التي ليست تجريبية ولا محضة وإنما يجب أن تكون الحاليتين في واحد، إذا ما كان ينبغي لها أن نبليغ أقصى مداها. كانت يحذر لذلك من تجاوز الحد الخارجي للعقل العملي المحض لأن العقل هنا لا يتجاوز التجربة كما يجري الأمر على حدود العقل العملي التطبيقي، وإنما تجربة الشعور الأخلاقي تتجاوز العقل. المصلحة المحضة إنما هي مفهوم حدي يبين التجربة بوصفها غير قابلة للإدراك:

كيف يمكن أن يكون عقل محض عملياً لذاته، دون امكانية وجود درافع أخرى من أي مكان، وهذا يعني كيف يحدد مجرد مبدأ المصلحة العامة كل مبادئه بوصفها قوانين.... دون كل مادة (موضوع) الإرادة التي يمكن أن يأخذ المرء منها مصلحة ما بصورة مسبقة، وتؤدي إلى مصلحة يمكن أن تسمى أخلاقية محضة، بكلمات أخرى: كيف يمكن أن يكون العقل المحض عملياً، لشرح ذلك، العقل البشري بكامله غير قادر، وكل جهد وكل عمل من أجل البحث عن مثل هذا الشرح سوف يذهب سدى.^(١)

الآن بنقل كانت بصورة تثير الاستغراب مفهوم المصلحة المحضة الذي طوره من مبادئ العقل العملي إلى قدرات الوجدان das Gemüt كلها. الكل مقدرة من مقدرات الوجدان يستطيع المرء أن يعهد إليها بمصلحة ما، وهذا مبدأ من شأنه أن يتضمن شرطاً يتم الارتقاء ضمنه وحده بممارسة المبدأ ذاته^(٢). إن إرجاع المصلحة إلى مبدأ ما يشير إلى أن تخلياً ما قد حصل عن حالة المفهوم المناقض للنسق، وكذلك صُرف النظر عن لحظة فعلية ملازمة للعقل. والمرء لا يرى بشكل صحيح ماذا أضيف إلى العقل النظري من خلال مصلحة عقل تأملية، عندما لا توجد هذه المصلحة قبلياً في معرفة الموضوع حتى المبادئ العليا^(٣) دون أن يكون ممكناً هنا، كما هو الحال في حالة مصلحة العقل العملية مطابقة تجربة الرضى. نعم، ليس من الممكن أن نرى تماماً، كيف ينبغي أن ينظر إلى شعور الرضى النظري المحض بالتشابه مع شعور الرضى العملي المحض: لأن كل مصلحة، سواء أكانت محضة أم تجريبية، تتعين إجمالاً بالعلاقة مع قدرة التمني وترجع في النهاية إلى البراكسيس

(١) المصدر السابق ص ٩٩.

(٢) نقد العقل العملي - المجلد الرابع ص ٢٤٩.

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٠.

الممكن. وحتى مصلحة العقل التأملية يفترض أن تسوغ كمصلحة فقط من خلال أن العقل العملي يجب أن يكون في خدمة العقل النظري، دون أن يغترب لهذا السبب عن قصد معرفة للمعرفة ذاتها. من أجل مصلحة المعرفة ليست هناك حاجة إلى دعم الاستخدام التأملي للعقل، وإنما إلى الربط ما بين العقل التأملي المحض وبين العقل العملي المحض، وذلك تحت إشراف هذا العقل العملي:

«لكي يكون ملحقاً بالعقل التأملي، وبالتالي أننعكس النظام، لا يستطيع المرء أن يكلف العقل العملي المحض أكثر من طاقته، لأن كل مصلحة إنما هي في النهاية عملية، وهي ذاتها مشتركة في العقل التأملي ولا تصل إلى كمالها إلا في الاستخدام العملي»^(١)

كانت يعترف في النهاية بأنه لا يمكن الحديث بالمعنى الصارم عن مصلحة عقل تأملية، إلا عندما يتحد العقل النظري مع العقل العملي «وصولاً إلى واحد هو المعرفة».

يوجد استخدام شرعي للعقل النظري في القصد العملي. وأثناء ذلك يبدو أن المصلحة العملية المحضة تأخذ دور المصلحة التي توجه المعرفة. من الأسئلة الثلاثة التي تتلاقى فيها مصالح عقولنا كلها يطالب السؤال الثالث بمثل هذا الاستخدام للعقل التأملي في الهدف العملي. السؤال الأول: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ذلك مجرد تأمل. السؤال الثاني: ماذا ينبغي أن أفعل؟ إنه عملي محض. السؤال الثالث: ما بحق لي أن أمل به؟ إنه سؤال عملي ونظري في آن. هنا تسيّر الأمور على النحو التالي. «إن ما هو عملي ليس إلا مدخلاً إلى الإجابة عن السؤال النظري، وعندما يرتقي هذا النظري إلى الأعلى، تتحقق الإجابة عن السؤال التأملي»^(٢) يعين مبدأ الأمل القصد العملي الذي يُسخر من أجله

(١) المصدر السابق ص ٢٥٢.

(٢) نقد العقل المحض - المجلد الثاني ص ٦٧٧

العقل التأملي. من هذه الزاوية تقود المعرفة، كما نعلم إلى خلود النفس وإلى وجود الله كمسلمة للعقل العملي المحض. وكانت يجهد نفسه كي يسوّغ هذا الاستخدام المعني للعقل التأملي دون أن يوسّع من أفق استخدام التجربة للعقل النظري. تحتفظ معرفة العقل بالقصد العملي في حالة خاصة وضئيلة مقابل المعارف التي يمكن أن يمثلها العقل النظري بقوة الاختصاص دونما توجيه من خلال مصلحة عملية محضة:

«عندما يمكن أن يكون عقل محض عملياً لذاته Für sich فإن والمسألة هي فعلاً كذلك، كما يبرهن على ذلك وعي الفنان الأخلاقي، هكذا يكون دائماً هو ذاته، العقل الذي يحاكم قبلياً حسب مبادئ، سواء أكان ذلك في الفصل النظري أم العملي، لذلك فإنه من الجلي أنه عندما لا تصل مقدرته إلى المهمة الأولى في ترسيخ قضايا بعينها لا تقيم تناقضاً معه، أي عندما تقبل عرضاً غريباً عليه لم ينشأ على تربته ولكنه يؤكد بصورة كافية، وهو مع كل ما له من قوة كعقل تأملي عليه أن يبحث كي يقارن ويربط، غير أنه راضٍ بأن ذلك العرض لا يمثل إدراكاته، بل إنما هي توسيعات استخدامه في قصد آخر هو بالتحديد عملي، ذلك الاستخدام الذي ليس ثقيلاً على مصلحته التي توجد في تحديد الإثم المضارب»^(١)

كانت لا يستطيع أن يخلص الاستخدام المعني للعقل التأملي تماماً من ثنائية المعنى. فهو من جهة يستند إلى وحدة العقل، كي لا يبدو المطلوب العملي للعقل النظري على أنه تغيير في الوظيفة أو إضفاء أدائية لقدرة العقل من خلال مقدرة أخرى. ومن جهة ثانية يكون كل من العقل النظري والعملي موحداً بدرجة أقل، ذلك أن مسلمات العقل العملي المحض تبقى «عرضاً غريباً» بالنسبة إلى العقل النظري. لذلك لا يقود

(١) نقد العقل العملي - المجلد الرابع ص ٢٥١.

الاستخدام المعني للعقل النظري إلى المعرفة بالمعنى الصارم؛ ومن يستبدل توسيع أفق العقل بالقصد العملي بتوسيع مجال المعرفة النظرية الممكنة، سيجعل نفسه أئماً بـ «الجزم التأملي» الذي كان قد توجه ضده نقد العقل المحض، وبصورة خاصة الجهد الكامل للديالكتيك الترانسندنتالي. يمكن لمصلحة العقل العملية أن تأخذ بدايةً دور مصلحة توجه المعرفة بالمعنى الضيق، عندما يأخذ كانت وحدة العقل النظري مع العقل العملي بجدية كاملة. بدايةً عندما تؤخذ بجدية مصلحة العقل التأملية التي تهدف لدى كانت اظناً إلى ممارسة المقدرة النظرية بمساعدة المعرفة، بوصفها مصلحة عملية صرفة، عند ذلك يجب على العقل النظري أن يخسر قدرته المستقلة عن مصلحة العقل. فشئ يقوم بهذه الخطوة. فهو يدرك فعل العقل، الحدس العقلي كفعل تأملي، عائد إلى ذاته، ويقلب أولية العقل العملي من الأساس؛ فبدلاً من الارتباط الخاص للمصادفة للعقل التأملي الصرف مع العقل العملي الصرف وصولاً إلى معرفة واحدة «يدخل الارتباط المبدئي للعقل التأملي بالعقل العملي. وتنظيم العقل يقع ضمن القصد العملي لذات تخلق نفسها. العقل هو عملي مباشرة في صورة التأمل الذاتي الأصلي، كما تشير نظرية العلم. الأنا تحرر ذاتها من الدوغمانية من حيث أنها تبصر ذاتها في إنتاج الذات. المسألة نحتاج إلى الكيفية الأخلاقية لإرادة تحرر لكي تتحرر الأنا لحدس عقلي. يستطيع المثالي أن يتبصر الفعل المحدد للأنا فقط في ذاتها نفسها، ومن أجل أن يتمكن من تبصر هذا الفعل عليه أن يحققه. فهو ينتج في ذاته اعتباراً و«بحرية»^(١). الأسر في الدوغمانية إنما هو بالمقابل وعي يدرك ذاته على أنه نتاج الطبيعة أو نتاج الأشياء التي يدور حولها: «مبدأ الدوغماليين هو اعتقاد بالأشياء لذاتها: إذن اعتقاد

(١) نشئ - الأصان المختارة - إصدار مديكوس - المجلد الثالث - المقدمة الثانية من ٤٣.

غير مباشر بذات selbst مبعثرة ومحمولة من خلال الموضوعات فقط^(١) للتخلص من عقبات هذه الدوغمائية، على المرء قبل ذلك أن ينحاز إلى مصلحة العقل. «السبب الأخير لاختلاف المثاليين عن الدوغمائيين يتمثل في اختلاف مصلحتهم»^(٢). حاجة التحرر ونيل الحرية المنحقق أصلاً يشترطان كل منطق لكي يرتفع الإنسان إلى الموقف المثالي لدرشد الذي تتكون انطلاقاً منه رؤيا نقدية ممكنة في دوغمائية الوعي الطبيعي، ومعها الآلية الخفية للتأسيس الذاتي للذات والعالم: «المصلحة العليا وأساس كل مصلحة متبقية إنما هي مصلحة لأجلنا. وهكذا الأمر لدى الفيلسوف. الوجود ذاته لا يجوز أن نضعه في الأحكام العقلية، بل أن نصونه ونؤكد، وهذه هي المصلحة التي توجه خفية فكرها بالكامل»^(٣).

كانت يسمي أيضاً لدى إطلاق أضداد العقل المحض مصالح نفوذ التجريبيين والدوغمائيين، دوغمائياً كل على طريقته الخاصة. «غير أن مصلحة العقل لدى تضاربها هذا»^(٤)، تتجه ضد الغريبتين اللذين تدافع جهة منهما في كل مرة عن الأطروحة كما تدافع الجهة الثانية عن نقيضها، هذا ما يراه كانت في النهاية في التخلي عن المصلحة إجمالاً: العقل الذي يتأمل ذاته عليه «أن يخضع بالكامل كل تحزب»^(٥). بالنسبة إلى العقل التأملي يبقى العقل العملي ومصلحته المحضة خارجية تماماً. مقابل ذلك يرجع نشته المصالح التي تتدخل في الدفاع عن الأنساق الفلسفية، إلى التناقض الأساسي بين أولئك الذين يسمحون بالانطلاق

(١) المقدمة الأولى - المجلد الثالث ص ١٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) نقد العقل المحض - المجلد الثاني ص ٤٤٠.

(٥) المصدر السابق ص ٤٥٠.

من مصلحة العقل بالتحريير واستقلال الأنا، وبين أولئك الذين يقولون
أسرى ميولهم التجريبية ومصالحهم وبالتالي يتقنون متعلقين بالطبيعة :

«يوجد مستويان في البشرية، وفي مسيرة التقدم لجنسنا، وحتى قبل أن
يكون المستوى الأخير قد وصل عموماً إلى اكتماله، هنالك نوعان
أساسيان من الناس. النوع الأول منهم لم يرتفع إلى الشعور الكامل بتجربته
وباستقلاله المطلق، إذ يجد نفسه في تصور الأشياء فقط وليس لديه سوى
ذلك الوعي الذاتي المبعثر والملتصق بالأشياء والمتدلى في تنوعه. أما
صورتهم فتنعكس من خلال الأشياء كما لو أن هذه الأشياء مرآة يرون
أنفسهم من خلالها، أما إذا ما فقدت هذه الأشياء عن بين أيديهم، فإنهم
لا بد ذاهبون إلى الضياع. وهم لا يستطيعون أن يتخلوا عن الإيمان
باستقلالية هذه الأشياء لذاتها، لأنهم لا يمكنون وجودهم إلا معها. كل ما
هم عليه وكل شأنهم أصبح فعلياً مرتبطاً بالعالم الخارجي. وكل منهم في
الحقيقة ليس سوى نتاج الأشياء، لا يمكن له أن ينظر إلى أي شيء آخر،
وسمكون لديه الحق مادام لا يتحدث إلا عن ذاته وعن ما يشبهها. غير أن
هنالك من يعني جيداً باستقلاليته وعدم ارتباطه بأي شيء خارجاً عنه،
والمرء لا يكتسب ذلك إلا من خلال أنه يجعل نفسه مستقلاً عن كل شيء
من خلال ذاته، وهو بذلك لا يحتاج إلى الأشياء كي تشكل له الدعامة،
وبالتالي فهو لا يحتاجها لأنها تلغي هذه الاستقلالية وتحولها إلى مظهر
فارغ. الأنا التي يمتلكها، وما يهتم به يتجاوز أي إيمان بالأشياء؛ فهو
يؤمن باستقلاليته انطلاقاً من ميوله، وهو يتناولها بعاطفة وانفعال. إيمانه
بذاته لا يعيقه عائق وهو من هنا مباشر»^(١).

الارتباط الوجداني باستقلالية الأنا والمصلحة بالحرية؛ كل ذلك
يكشف العلاقة مع الرضى العملي البحت عند كانت: الذي استقى

(١) نشه - المقدمة الأولى - المجلد الثالث من ١٧ وما بعد.

مفهوم مصلحة العقل بالانفعال من أجل تحقيق مثال مملكة الجواهر العقلي. وحده فشته بدرك هذا الدافع العملي المحض على أنه وعي «الأمر الطوعي» ليس نتاج العقل العملي، وإنما فعل العقل ذاته، التأمل الذاتي الذي تجعل الأنا فيه ذاتها شفافة كفعل يعود إلى ذاتها. فشته يماهي عمل العقل العملي في إنجازات العقل النظري ويدعو نقطة وحدة الاثنين بالحدس العقلي:

«الحدس العقلي الذي نتحدث عنه نظرية العلم لا يقضي إطلاقاً إلى الوجود وإنما إلى الفعل، وهو غير متعين لدى كانت (ما عدا عندما يريد المرء الإدراك الممحض من خلال التعبير). ومع ذلك بسكن البرهان بالتأكيد في النسق الكانتي على الموقع الذي يفترض أنه يجري فيه الحديث عنه. والمرء واضح تماماً للأمر حسب كانت. أي نوع من الوعي يكون إذن هذا؟ لقد نسى كانت أن يطرح هذا السؤال، ذلك لأنه لم يعالج مطلقاً الأساس الذي تقوم عليه كل فلسفة، وإنما عالج في نقد العقل المحض العقل النظري فقط ونم يتمكن الأمر الطوعي من الظهور فيه؛ مثلاً عالج في نقد العقل العملي فقط العقل العملي الذي لم يكن قد تطرق إليه إلا بما بدور حول المضمون المحدد، وبذلك لم يتمكن من السؤال عن نوع الوعي»^(١).

ولأن كانت أدرك خفية العقل العملي حسب نموذج العقل النظري فقد كان على التجربة الترنسندنتالية للشعور الأخلاقي، وللمصلحة بمتابعة القانون الأخلاقي أن تطرح المشكلة بالنسبة إليه: مثل فكرة لا تحتوي على أي شيء حسي في ذاتها، يمكن أن تنتج إحساساً بالرغبة أو عديمها. هذا الإخراج يصبح ثانوياً مع التكون المساعد لسببيه عقل خاصة، حالما يعطي بالعكس العقل العملي النموذج بالنسبة إلى العقل.

(١) المقدمة الثانية - المجلد الثالث ص ٥٦.

النظري. عند ذلك تنتمي تحليداً مصلحة العقل العملية إلى العقل ذاته :
 في مصلحة استقلالية الأنا يحقق العقل ذاته بالقدر الذي ينتج فيه فعل
 العقل مثل هذه الحرية. التأمل الذاتي هو في الوقت ذاته حدس وتحرير،
 رؤيا وفكاك من تبعية الدوغمائية في واحد. الدوغمائية التي يحلها العقل
 تحليلاً وعملياً في وقت واحد إنما هي وعي خاطئ. ضلال وجود غير
 حر بصورة خاصة. فقط الأنا التي تتبصر ذاتها في الحدس العقلي
 بوصفها الذات التي تخلق نفسها، تكتسب استقلالها. أما الدوغمائي
 بالمقابل فيعيش في انشئت كذات أسيرة متعينة من خلال الموضوعات
 ومصنوعة للأشياء : وهو بسوق وجوداً غير حر، لأنه غير مدرك في ذاته
 لاستقلاليته المتأمله. الدوغمائية هي بالقدر ذاته نقص أخلاقي مثلها مثل
 المعجز النظري، لذلك فإن المثالي في خطر عندما يتعالى ساخراً على
 الدوغمائي بدلاً من أن ينير له الطريق. في هذا المجال يوجد القول
 المشهور لفشته والذي بساء فهمه غالباً من المنظور السايكولوجي :

«الفلسفة التي يختارها الإنسان تتعلق بمعرفة أي نوع من الناس هو
 ذلك الإنسان، لأن النسق الفلسفي ليس متاعاً منزلياً ميتاً يمكن أن
 نحتمسه أو نلقي به أرضاً كما يحلو لنا، فروح الإنسان هي التي تبعث
 الحياة في مثل هذا النسق. وطبعاً متخادلاً، مشوهاً قمعته عبودية الروح
 وأنها الغرور وزهر العلماء لا يمكن أن يرتفع إلى مستوى المثالية»^(١)

فشته يتحدث في هذه الصياغة العيانية مرة ثانية عن تماهي العقل
 النظري مع العقل العملي. العلاقة التي تخترقنا فيها مصلحة العقل والتي
 يهيمن علينا الانفعال من أجل استقلالية الأنا إضافة إلى أننا نسير قدماً
 في التأمل الذاتي، هذه العلاقة تعين في الوقت ذاته درجة الاستقلالية
 المتحققة كما تعين وجهة نظر موقفنا الفلسفي من الوجود والرعي.

(١) المقدمة الأولى - المجلد الثالث ص ١٨

والطريق الذي انطلق عليه مفهوم مصلحة العقل من كانت إلى فئته يقود من مفهوم مصلحة بالأفعال الحرة موحى بها من خلال العقل العملي إلى مفهوم مصلحة باستقلالية أنا فاعلة في العقل ذاته. مطابقة العقل النظري مع العقل العملي التي يأخذها فئته على عاتقه تيدو واضحة في هذه المصلحة. وهي كفعل حرية تسبق التأمل الذاتي مثلما تحقق ذاتها في القدرة المحررة لهذا التأمل الذاتي. الوحدة بين العقل والاستخدام المعني للعقل تتضارب مع مفهوم المعرفة التأملي. يجب أن تدرك المصلحة ما دامت كل لحظة غريبة عن النظرية قادمة من الخارج معكراً لموضوعية المعرفة. مثلما يفصل المعنى التقليدي للنظرية المحضة مبدئياً سيروية المعرفة عن علاقات الحياة. التشابك الخاص بين المعرفة والمصلحة الذي اصطدمنا فيه في عبورنا لمنهجية العلوم، إنما ينمض على خلفية نظرية تصوير متنوعة لمعرفة محضة إلى الأخطار وأن يساء فهمه من الجانب السايكولوجي. ونحن خاضعون إلى إغراء أن نفهم هاتين المصلحتين المحللتين حتى الآن واللتين توجهان المعرفة كما لو أنهما تغطيان جهاز معرفة متأسس لكي يتدخل بأحكامه المسبقة في سيروية معرفة تعد حقاً من حقوقه. حتى لدى كانت يتلازم مع استخدام العقل التأملي في القصد العملي شيء ما على الرغم من أن المصلحة ذات التطلب قد تم إدراكها كمصلحة محضة للعقل العملي مثلما هو دائماً. بدايةً تخسر المصلحة المنسوجة للعقل في مفهوم فئته عن التأمل الذاتي المعني، أضافتها وتصبح تأسيسية للمعرفة والفعل سواء بسواء. مفهوم التأمل الذاتي الذي أطلقته فئته بوصفه مفهوم العقل العائد إلى ذاته له أهمية نسبية بالنسبة إلى مقولة المصلحة التي توجه المعرفة. وعلى هذا المستوى فإن المصلحة تسبق المعرفة، كما أنها تحقق ذاتها بقوة معرفتها.

نحن لا نتبع انقصد النسقي لنظرية العلم التي ينبغي أن تنقل قراءها من خلال فعل وحيد إلى نقطة وحدة الحدس الذاتي لأننا متنتجة لذاتها بإطلاق كما هي متنتجة للعالم، هيجل يختار على أساس رجليه الطريق المتتم للمنتجبة الفينومينولوجية التي لا تقفز فوق الدوغمانية بجملته واحدة وإنما تتجاوز مستويات الوعي الظاهر من حيث أنها مراحل تأمل عديدة. التأمل الذاتي الأصلي لفشته يصبح في تجربة التأمل متباعدة عن بعضه البعض. ونحن لا نستطيع أن نتبع قصد فينومينولوجيا الروح الذي ينبغي أن يقود قراءه إلى المعرفة المطلقة وإلى مفهوم العلم التأملي. من المؤكد أن الحركة الارتقائية للتأمل توحد لدى الوعي التجريبي كلاً من العقل والمصلحة، ولأنها تدخل على كل مستوى دوغماني رؤية العالم ودوغمانية شكل حياة في الوقت ذاته، فإن ميروزة المعرفة تنطبق على ميروزة التكون. لكننا لا نستطيع أن ندرك حياة ذات نوع مؤتسة لذاتها على أنها حركة مطلقة للتأمل. الشروط التي يتكون ضمنها النوع الإنساني ليست فقط الشروط الموضوعية لوحدها من خلال التأمل. فميروزة التكون ليست بالضرورة مثل خلق الذات المطلق لأننا طبقاً لفشته أو مثل الحركة المطلقة للروح. وهي تبقى معلقة على الشروط المحسوبة للطبيعة الذاتية والموضوعية. على شروط اندماج اجتماعي لذرات فردية متعاونة فيما بينها من جهة، وعلى شروط «تحويل المادة» للعاملين تواصلياً مع محيط فاعل وجاهز للتحكم تقنياً من جهة ثانية. إلى المدى الذي تتجه فيه مصلحة العقل بالتحريم المخترفة لحركة التأمل والمستثمرة في ميروزة تكون النوع، نحو تحقيق شروط التفاعل المتوسط رمزياً وشروط الفعل الأداتي، تأخذ الشكل المحدود لمصلحة المعرفة العملية والثقنية. نعم، وبطريقة أكيدة نحتاج إلى إعادة التفسير المادي لمصلحة العقل المسندخنة مثالياً: المصلحة المحررة هي من جانبها متعلقة بالمصالح بنوجيهات الفعل المشتركة الممكنة، وبالتحكم التقني الممكن.

المصالح التي توجه على هذا المستوى سيرورات المعرفة لا تصلح لكيثونة الموضوعات، وإنما لأفعال أدائية غنية وتفاعلات ناجحة - بهذا المعنى كان كانت قد ميز المصلحة المحضة التي نستقيها من الأفعال الأخلاقية، عن الميول التجريبية التي تزدهر بوجود موضوعات الأفعال. ولأن أن العقل الآن، الذي يلهم المصلحتين الاثنتين لم يعد عقلاً عملياً محضاً، وإنما أصبح عقلاً يوحد المصلحة مع المعرفة في التأمل الذاتي، فإن المصالح المتوجهة بالضرورة نحو الفعل الأدائي والتواصلية تتضمن المقولات العائدة إلى المعرفة: وهي تكتسب أهمية مصالح توجه المعرفة. وأشكال الفعل تلك يمكن أن تتأسس تحديداً وبصورة مستديمة دون أن تكون المقولات المنتجة للمعرفة، سيرورات التعلم المتراكمة والتفسيرات المستديمة المتوسطة للتقاليد، مضمونة بالكامل.

لقد أشرنا إلى أنه ينتج في دائرة وظائف الفعل الأدائي تشكيل آخر للفعل واللغة والتجربة غير ما ينتج رمزياً في إطار التفاعلات المتوسطة. أما شروط كل من الفعلين الأدائي والتواصلية فهي في الوقت نفسه الشروط الموضوعية للمعرفة الممكنة ذاتها؛ وهي ترسخ صدقية الأتوال الناموسية والهرمنوطيفية. وترسخ سيرورات المعرفة في علاقات الحياة يوجه الانتباه نحو المصالح التي توجه المعرفة: إن علاقة حياة هي علاقة مصالح. غير أن علاقات المصالح هذه يمكن أن تحدد بصورة أقل من المستوى الذي تعيد الحياة الاجتماعية إنتاج ذاتها عليه، وبصورة مستقلة عن أشكال الفعل تلك وعن المقولات المنتمية إلى المعرفة. المصلحة المحافظة على الحياة تتلازم على المستوى الانثروبولوجي مع حياة منظمة من خلال المعرفة والفعل. والمصالح التي توجه المعرفة تتحدد إذن من خلال اللحظتين الاثنتين. فهي من جهة شاهد على أن سيرورات المعرفة تنتج من علاقات الحياة: وتعمل فيها، ولكن يشمظهر فيها من جهة ثانية أن صورة الحياة المُعاد إنتاجها اجتماعياً يمكن توصيفها من خلال العلاقة النوعية بين المعرفة والفعل.

المصلحة تتعلق بالأفعال التي ترسخ شروط معرفة ممكنة، ولو كان ذلك بتشكيل مختلف، كما أن هذه الشروط تتعلق من جانبها بسيرورات المعرفة. عذا التشابك ما بين المعرفة والمصلحة جعلناه واضحاً على مقولة الأفعال التي تتطابق مع «فاعلية التأمل»: على ما هو محرز. فعلى التأمل الذاتي الذي يغير الحياة إنما هو حركة تحرير. وبقدر ما تستطيع هنا مصلحة العقل أن تنسد القدرة الإدراكية للعقل، لأن التعرف والفعل انصهرا في فعل واحد، كما يؤكد فشته دونما انقطاع، بقدر ما تبقى مصلحة المعرفة خارجية، حيث تتباعد لحظتنا للفعل والمعرفة عن بعضهما البعض: وهذا يصح على مستوى الفعل التواصل والفعل الأداتي.

إلا أننا نستطيع أن نتأكد منهجياً من المصالح التي ترجع المعرفة في مجال علوم الطبيعة وعلوم الروح، فقط بعد أن نكون قد دخلنا فعلياً في بعد التأمل الذاتي. العقل يدرك ذاته من حيث أنه معني بتحقيق التأمل الذاتي. على مستوى العلاقة الأساسية بين المعرفة والمصلحة نصلهم لذلك، عندما نطلق المنهجية بأسلوب تجربة التأمل: مثل الانحلال التفدي للموضوعية وتحديد انحلال التفهم الذاتي الموضوعي للعلوم الذي يخبر نصيب الفاعلية الذاتية عن الموضوعات المكونة سابقاً للمعرفة الممكنة. ومن هنا يمكن القول بأنه لا بيرس ولا دلتاي قد صاغا استقصاءاتهما المنهجية بهذا المعنى، كتأمل ذاتي للعلوم. بيرس يفهم منطق في البحث في العلاقة مع التقدم العلمي، الذي يحلل شروطه: فهو هنا نظام علمي مساعد يتعود إلى مأسسة ناجحة وإلى تسريع سيرورات البحث بالكامل، وإلى عقلنة متقدمة للحقيقة الفعلية. أما دلتاي فيفهم منطق الخاص بعلوم الروح في العلاقة مع تقدم الهرمنوطيقا، التي يحلل شروطها: وهو بالتالي نظام علمي مساعد من شأنه أن يسهم في

نشر النوعي التاريخي، وفي الاستحضار الجمالي لحياة تاريخية مشتركة. لم يأخذ أي واحد منهما في اعتباره وفي تفكيره فيما إذا كانت المنهجية من حيث أنها نظرية معرفة تعيد تأسيس التجارب العميقة للتاريخ البشري، وتقود إلى مرحلة جديدة من التأمل الذاتي في سيرة تكون النوع.

١٠ - التأمل الذاتي كعلم نقد المعنى الفرويدي من زاوية التحليل النفسي

في نهاية القرن التاسع عشر نشأ نظام علمي قام بدايةً نتيجةً لجهد إنسان بمفرده. وقد انطلق هذا النظام منذ نشأته الأولى ضمن مبدأ التأمل الذاتي وتطلب لنفسه حق الشرعية والصدقية من حيث أنه تبنى الطريقة العلمية بالمعنى الصارم للكلمة. فرويد ليس من علماء المنطق إذا كنا نعني بذلك منطق العلم كما نجده ممثلاً لدى كل من بيرس ودلتاي حيث يتم التوجه تأملاً نحو نجارب خاصة لنظام علمي مؤسس. فهو على النقيض من ذلك درس نظام علمي جديد في الوقت الذي قام بتطويره. وهو لم يكن فيلسوفاً، والمحاولة انطبية لأطروحة العصاب تقوده إلى نظرية من نوع خاص. وهو بصطدم باعتبارات منهجية، بالقدر ذاته الذي يلزم فيه علماً بالتأمل من البداية الجديدة. وبهذا المعنى فإن غاليلي لم يبدع الفيزياء الجديدة وإنما بحثها بطريقة منهجية. والتحليل النفسي يمثل بالنسبة إلينا المثال الوحيد الواضح منهجياً للتأمل الذاتي من حيث هيمنة الحضور ومن حيث الأهمية. مع نشوء التحليل النفسي تبدأ إمكانية عبور طريق منهجي عبده لنا منطق البحث من أجل أن يصل إلى أحد الأبعاد التي كانت الوضعية قد أهالت عليه التراب. على أن هذه الإمكانية لم تتحقق لأن سوء الفهم الذاتي العلسوي للتحليل النفسي الذي جُبل عليه فرويد الفيزيولوجي والذي دُشنته هو ذاته قد أغلق الطريق أمام هذه الإمكانية. بطبيعة الحال ليس من الصعب تعليل سوء الفهم

هذا التحليل النفسي يربط الهرمنوطيفاً مع الإنجازات التي تبدو كأنها
حكرو على العلوم الطبيعية^(١)

يظهر التحليل النفسي منذ البداية على أنه شكل خاص من التفسير.
وهو بالتالي يقدم وجهات نظر نظرية وقواعد تقنية من أجل تفسير
علاقات رمزية. وفرويد بقي يعمل دائماً على تفسير الأحلام حسب
النموذج الهرمنوطيفي للمجهودات القبولوجية. وهو يقارنها بين الحين
والآخر مع ترجمة مؤلف يكتب بلغة أجنبية: ترجمة نص للمؤرخ
«ليفيس» على سبيل المثال^(٢) غير أن عمل التفسير الذي يقوم به
المحلل النفسي يختلف عن عالم اللغة، ليس فقط من خلال انتقاء مجال
الموضوع بذاته، وإنما مطابقة بهرمونوطيفاً متسعة الآفاق نوعياً، من شأنها
أن تأخذ بعين الاعتبار بعداً جديداً في مقابل التفسير العادي من زاوية
علوم الروح. دلناي لم يأخذ مصادفةً البيوغرافيا كنقطة انطلاق لتحليل
انفهم: إعادة تركيب علاقة انطلاقاً من تاريخ الحياة التي يمكن أن يتم
تذكرها إنما هي (جمالاً نموذج التفسير للعلاقات الرمزية. ودلناي يختار
البيوغرافيا من حيث أنها نموذج، ذلك لأن تاريخ الحياة يبدو أنه يملك
المقتدر على تحقيق الشفافية: فهي تقدم للذاكرة ما ينقض مقاومة القوى
المتعمدة. هنا ينسليط الضوء على الذاكرة المرتبطة بتاريخ الحياة وتركز
الحياة التاريخية على أنها «المعروف من الداخل»، إنه ذلك الكائن خلف
ما لا يمكن أن يستعاد^(٣). أما البيوغرافيا بالنسبة إلى فرويد فهي مجرد

(١) ك.د. آبل انطلاقاً فلسفة التحليل النفسي ومشكلة علوم الروح - كتاب الفلسفة السنوي
١٩٦٥ ص ٢٣٩ - العلمية - الهرمنوطيفاً - نقد الاينبولوجيا - في الإنسان والعالم ١٩٦٨
ص ٣٧.

(٢) الأعمال الكاملة - مجلد ١٣ ص ٣٠٤ - النصوص مأخوذة من طبعة ١٩٤٠ في لندن -
الطبعة الرابعة في فرانكفورت ١٩٦٣ بإشراف آنا فرويد، ي. بيرنغ، هوفر، إيساكوفر -
طبعة مدققة ١٧ مجلد.

(٣) دلناي: الأعمال الكاملة: المجلد السابع، ص ٢٦١.

مادة للتحليل ، كما لو أنها من الداخل المعروف غير المعروف. أي ما يجب أن يستمد ما وراء المتذكر المعلن. دلّاي يربط النهر منوطاً بما هو متوهم ذاتياً ، وبما يمكن أن يضمن معناه من خلال التذكر المباشر :

الحياة تاريخياً هي ما يمكن أن يدرك في سيرها قدماً في الزمن وفي علاقة التأثير المتكونة ، على أن إمكانية ذلك تقع على إعادة بناء هذا المسار في الذاكرة التي لا تعيد إنتاج ، الفرد. وإنما تعيد إنتاج العلاقة ذاتها ، كما تعيد بناء مراحلها. ما تحقّقه الذاكرة في إدراك مسار الحياة ذاتها يتحقق في التاريخ بتوسط تعبيرات الحياة التي يحتويها الروح الموضوعي من خلال الربط بين الأشياء حسب هذا التقدم وهذا النجاح^(١)

دلّاي يعرف بطبيعة الحال أننا لا يمكن أن نتوقع ما وراء أفق تاريخ حياة مستحضر ضماناً ذاتية للذاكرة المباشرة. والفهم يتوجه لهذا السبب نحو البنية الرمزية ونحو النصوص التي تموضعت فيها علاقة المعنى من أجل دعم الذاكرة المعطوية للجنس البشري من خلال الخلق النقدي لهذه النصوص :

«الشرط الأول من أجل بناء العالم التاريخي يتمثل لذلك في تنقية الذكريات المشوشة والمعطوبة للجنس البشري في ذاته an sich من خلال النقد ، الذي يوجد في ترابط مع التفسير. لذلك فإن العلم الأساس للتاريخ والفينولوجيا في فهمها الشكلي كدراسة علمية للغات التي يتجسد فيها المبرورث ، يقوم على جمع مخلفات البشرية حتى يومنا هذا ، وتنقيتها من الضلالات ، ثم التنظيم الزمني ، والتوحيد فيما بينها من أجل خلق علاقة داخلية فيما بين هذه الوثائق كلها. وعلم اللغة هنا ليس وسيطاً مساعداً للمؤرخ بهذا المعنى ، بل من شأنه أن يمين الدائرة الأولى في مجال أساليب عمله^(٢) .

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

دلتاي مثل فرويد يحسب حساب عدم وثوقية وتشوش الذاكرة الذاتية: والاثنان يؤكدان أهمية النقد الذي يعمل على تنقية النص المشوه للموروث. إلا أن النقد الفيلولوجي يتميز عن النقد الذي يمارسه التحليل النفسي من خلال أنه يرجع على الطريق عبر تملك الروح الذاتي إلى العلاقة القصيدة للمتوهم ذاتياً من حيث أنه قاعدة التجربة الأخيرة. ولقد تجاوز دلتاي فهم التعبير السايكولوجي لصائح فهم المعنى الهرمنوطيقي... وأحل فهم البنية الروحية محل البراءات السايكولوجية^(١) غير أن الفيلولوجيا المتوجهة نحو علاقة الرموز تبقى مقتصرة على لغة يعبر فيها بصورة واعية عما هو مقصود. وفي الوقت الذي تجعل فيه هذه اللغة التوضعات أكثر جلاءً، تضفي الراهنية على مضمونها القصدي في وسط Medium تجربة الحياة اليومية. وعلى هذا الأساس تحتل الفيلولوجيا فقط وظائف مساعدة من أجل قدرة الذاكرة المرتبطة بتاريخ الحياة والعاملة ضمن شروط عادية. ما تزيجها الفيلولوجيا في العمل النقدي لدى تهينة النص إنما هي نواقص عرضية. النواقص والتشوهات التي يتصدى لها النقد الفيلولوجي ليس لها أهمية نسبية لأن علاقة المعنى للنصوص التي تتفاعل معها الهرمنوطيقا تبقى مهددة بصورة مستديمة من خلال التأثيرات الخارجية المعنى يمكن أن يُدمر من خلال قنوات النقل المحددة تبعاً للإنجاز وللطاقة، سواء أكان ذلك إنجاز وطاقة الذاكرة، أم إنجاز وطاقة الموروث الثقافي.

لا يتوجه التفسير المرتبط بالتحليل النفسي إلى علاقات المعنى لما هو مقصود بصورة واعية: وعمله النقدي لا يزيح النواقص العرضية. للنواقص والتشوهات التي يتصدى لها بالتالي أهمية نسبية لأن العلاقات الرمزية التي يحاول التحليل النفسي إدراكها قد تعرضت إلى الفساد من

(١) المجلد الثالث من ٢٦٠.

خلال تأثيرات داخلية. والتحويلات لها بهذا المجال معنى. على أن نصاً تعرض إلى الفساد يمكن أن يدرك بشكل كافٍ في معناه إذا ما تم بنجاح إثارة معنى الفساد ذاته: وهكذا تتعين المهمة الخاصة للهرمونوطيقا التي لا تقصر نفسها على أساليب عمل الفيلولوجيا، بل تؤخذ التحليل اللغوي مع البحث السايكولوجي للعلاقات السببية. إشهار المعنى الناقص أو المشوه لا ينتج في مثل هذه الحالات من موروث ناقص، والمسألة تدور بصورة دائمة حول معنى علاقة بيوغرافية أصبح غير متاح بالنسبة إلى الذات نفسها. ضمن أفق تاريخ الحياة المستحضرة تحقّق الذاكرة إلى درجة أن اختلال وظيفتها يستدعي الهرمونوطيقا إلى الساحة، ويطلب بأن يكون مفهومًا من صميم علاقة معنى موضوعية.

لقد أدرك دنتاي التذكر الخاص بتاريخ الحياة على أنه شرط الفهم الهرمونوطيقي الممكن، وبالتالي ربط الفهم بما هو مفسود بصورة وافية. فرويد يصطدم بالاعتكارات النسقية للذكرى التي تعبر من جهتها عن مقاصد وتدفعها إلى الظهور: وهي بدورها يجب أن تتجاوز مجال ما هو متوهم ذاتياً. دلتاي وصل بتحليله للغة المتداولة إلى الحالة الحدية للصدع القائم بين الجمل، الأفعال وتعبيرات التجربة الحية: وهذه هي الحالة الاعتيادية للمحلل النفسي.

قواعد اللغة المتداولة لا تنظم فقط علاقة الرموز، وإنما تشابك العناصر اللغوية، نماذج الأفعال والتعبيرات. في الحالة العادية تنمّم مقولات التعبير اثلاث هذه بعضها البعض بحيث أن التعبيرات اللغوية تناسب التفاعلات، كما أن الحالتين الاثنتين تناسبان من جديد التعبيرات، كما أن اندماجاً ناقصاً يترك المجال الضروري من أجل إعلانات غير مباشرة. يمكن للعب اللغوي في الحالة الحدية أن يفكك الشرايط إلى درجة أن المقولات الثلاث للتعبير لم تعد تتطابق فيما بينها: ومن ثم نبرهن الأفعال والتعبيرات المبالغة في تلفيظيتها على كذب ما عبر عنه في

الكلام. غير أن الذات الفاعلة لا تعترف بالكذب إلا بالنسبة إلى الآخرين الذين يلاحظون معها التفاعل والانحراف عن القواعد التحريية للعب اللغوي. والذات العاملة نفسها لا تستطيع أن تلاحظ الصدع، أو أنها عندما تلاحظه لا تتمكن من فهمه لأنها تعبر عن ذاتها في هذا الصدع نفسه وبالتالي تسيء فهمه. وعلى تفهمها الذاتي أن يتمسك بما هو مقصود بصورة واعية وبالتعبير اللغوي، وعلى كل حال بما هو قابل للتلفيز. وبطبيعة الحال يدخل المضمون القصدي، الذي يتمظهر في أفعال وتعبيرات متعارضة في العلاقة المرتبطة بسيرة الحياة كما في المماني المتمومة ذاتياً. لا بد من أن تخدع الذات نفسها عبر هذه التعبيرات التي هي من خارج اللغة وغير متسقة مع التعبير اللغوي؛ لأن هذه الذات تموضع في هذه التعبيرات، فلا بد أن تخدع ذاتها عبر ذاتها.

التفسير الخاص بالتحليل النفسي ينهمك في مثل علاقات الرموز هذه، التي تخدع الذات نفسها عبر ذاتها فيها. والهرمنوطيقا العميقة التي يضعها فرويد مقابل فيلولوجيا دلتاي تحيل نفسها إلى النصوص التي تدلل على الخداع الذاتي للمؤلف. إضافة إلى المضمون المعلن (والإبلاغات المقصودة والمعطوفة عليها بصورة غير مباشرة) يؤثق المضمون الكامن ذاته في هذه النصوص لقسم ملحق بنوجهاته، غريب عن المؤلف وغير متاح بالنسبة إليه: فرويد يصوغ معادلة «الخارج الداخلي»^(١) من أجل أن يعبر بدقة عن طبيعة خارج ما هو خصوصي جداً للذات. بطبيعة الحال توجد تعبيرات رمزية تنتمي إلى هذه الطبقة من النصوص التي نتعرفها من خلال هذه الخصوصيات التي لا تظهر إلا في السياق العريض لتواطؤ التعبيرات اللغوية مع بقية التوضعيات.

«أنا! تجاوز بالتأكيد المعنى المتداول للكلمة عندما أطالب باهتمام

(١) الأعمال الكاملة، المجلد الخامس عشر ص ٦٢.

الباحث في اللغة في التحليل النفسي، تحت اللغة يجب ألا يفهم فقط مجرد التعبير عن الأفكار في كلمات، وإنما أيضاً اللغة الحركية وأي نوع آخر من تعبير الفاعلية الروحية مثل المخط. ومن ثم يحق للمرء أن يمنح الصلاحية بأن تفسيرات التحليل النفسي إنما هي بالدرجة الأولى ترجمات في طريقة التعبير الغريبة عن تفكيرنا الموثوق^(١)

يمكن أن يتعرض نص الألعاب اللغوية لحياتنا اليومية (خطب أفعال) إلى الاختلال من خلال أخطاء محسوبة ظاهرياً: من خلال الإسقاطات والتشويهات التي يُنظر إليها على أنها خاضعة للمصادفة إذا كانت ضمن الحدود العادية للتسامح، فيما أن تُهمل وإما أن يتم تجاهلها. مثل هذه الانجازات الخاطئة، ومنها بحسب فرويد النسيان، زلات اللسان، أخطاء في الكتابة، أخطاء في القراءة، أخطاء في الاختيار وكل ما يطلق عليها بأفعال المصادفة، إنما هي مؤشرات على أن النص الذي يحوي الأخطاء إنما يعبر ويكشف في الوقت ذاته المخدعات الذاتية للمؤلف^(٢) عندما تكون أخطاء النص بادية للعيان وتقع في المجال الباثولوجي، عند ذلك نتحدث عن أعراض. وهي لا يمكن أن نفهم كما لا يمكن تجاهلها. ومن المعروف أن الأعراض إنما هي جزء من العلاقات القصصية: والنص المتصل بالألعاب اللغوية لحياتنا اليومية لا يخترق من خلال التأثيرات الخارجية وإنما من الاضطرابات الداخلية. حالات العصاب تشوه العلاقات الرمزية في الأبعاد الثلاثة كلها، فهي تشوه التعبير اللغوي (تصورات تسرية) كما تشوه الأفعال (قسريات التكرار) كما أنها تشوه تعبير التجربة المرتبط بالجسد (أعراض جسدية هستيرية). في حالة الاضطرابات الجسدية النفسية يكون العرض بعيداً عن النص الأصلي إلى درجة أن سمته الرمزية يجب أن يُبرهن عنها من خلال عمل

(١) المجلد الثامن ص ٣٠٤.

(٢) نحو المرض النفسي للحياة اليومية، المجلد الرابع.

التفسير ذاته قبل كل شيء. أما الأعراض العصبية بالمعنى الدقيق نتقع إلى حد ما بين الإنجازات الخاطئة وبين الأمراض الجسدية النفسية. وهي لا يمكن أن تُخترَل إلى مصادفات، كما لا يمكن تجاهلها بصورة مستدبمة في طبيعتها الرمزية التي تظهرها كأجزاء منقسمة لعلاقة رمزية: إنها ندوب نص مشوه يبدو إزاء المؤلف على أنه نص غير قابل للذهم.

النموذج غير المرضي لمثل هذا النص إنما هو الحلم^(١). فالحالم هو الذي ينتج نص الحلم ذاتياً، كعلاقة قصدية في الظاهر غير أنه بعد الامتفاظ فإن الذات التي تكون متطابقة بصورة أكيدة مع مؤلف الحلم، لم تعد تفهم الحلم. الحلم متعلق بالأفعال والتعبيرات، أما لعبة اللغة فهي متخيلة فقط، الإنجازات المخففة والأعراض لا يمكن لهذا السبب أن تظهر من خلال التعارض القائم بين ما هو تلفيضي وغير تلفيضي. غير أن عزل إنتاج الحلم عن السلوك يمثل في الوقت ذاته الشرط بالنسبة إلى انقضاء الأقصى للقوى التي تفك أسرار نص الوعي اليومي (بقايا النهار) الذي لا يزال قوي الحضور، ويحول إلى نص حلم.

وهكذا فهم فرويد الحلم بوصفه النموذج الطبيعي للأنفعالات المرضية. وتغد بقي على الدوام تفسير الأحلام بالنسبة إليه نموذجاً من أجل كشف علاقات المعنى المشوهة مرضياً. ومن هنا فإن لتفسير الأحلام أهمية مركزية بالنسبة إلى تطور التحليل النفسي لأن فرويد اصطلم من خلال فك الرموز الهرمنوطيقي لنصوص الحلم بألية الدفاع وألية تكون المرض.

إن تحول أفكار الحلم الكامنة إلى مضمون الحلم المعلن يستحق اهتمامنا الكامل. من حيث أنه المثل الذي أصبح معروفاً لتحول مضمون

(١) إلى جانب ذلك تفسير الأحلام. حول الحلم المجلد الثالث ص ٦٣٤. امتلاك تفسير الأحلام في التحليل النفسي المجلد الثامن ص ٣٤٩. تكملة ما بعد علم نفس نظرية الأحلام المجلد العاشر ص ٤١١ وما بعده.

نفسى من طريقة ما في التعبير إلى طريقة أخرى؛ من طريقة في التعبير واضحة بالنسبة إلينا إلى طريقة أخرى، علينا من أجل فهمها أن ندفع بكل ما نقدر من الإرشاد والجهد، على الرغم من أنها يجب أن تكون معترفاً بها من حيث أنها إنجاز لفاعلية النفس^(١).

فرويد يلزم المحلل بموقف صارم للمفسر مقابل الأحلام. في الفصل الهام من المجلد السابع من تفسير الأحلام يعترف بتفسيراته الخاصة لكن ليس دونما قناعة:

«نحن نعالج كنص مقدس ما يفترض أن يكون حسب رأي بعض المؤلفين ارتجالاً اعتباطياً يتجمع بسرعة غير كافية ويقودنا إلى التحرج»^(٢).

من جهة ثانية لا يكفي الإدراك الهرمنوطيفي بأن الأحلام تنتمي إلى النصوص التي تواجه المؤلف عنى أنها مفترية وغير واضحة. وعلى المحلل أن يتساءل عما هو قابع خلف المضمون المعلن لنص الحلم، من أجل أن يدرك فكرة الحلم الكامن والمعبر عنها في ذلك. وتفتية تفسير الأحلام تتجاوز إلى حد كبير فن الهرمنوطيفيا، عندما لا يكون عليها أن تصيب فقط معنى النص المشوه احتمالياً، وإنما معنى تشويه النص، وبالتالي تحول فكرة حلم كامنة إلى حلم معلن، أي إعادة تكوين ما دعاه فرويد «عمل الحلم» وتفسير الحلم يقود إلى تأمل من

(١) في الملاحظة التحضيرية لعمله اثراد حول «تفسير الأحلام» ١٩١٠ يوجد ما يلي: «يظهر الحلم خلال الامتحان انسايكولوجي، علماً أن العنصر الأول في سلسلة تشكل البنية النفسية غير المعادية والتي من عناصرها الأخرى التوقيا الهستيرية، تصور الفس، وتصور الأوهام الذي يجب أن يشغل الطبيب لأسباب عملية. على مستوى أهمية عملية مشابهة ليس للحلم... أهمية، إلا أن قيمته النظرية أكثر بكثير من حيث أنه نموذج، وكل من لا يعرف كيف يشرح نشوء صور الحلم، فسوف تذهب جهوده... حتماً في محادثة فهم الفرويات، أفكار الفسر، وأفكار الوهم» المجلد الثاني والثالث ص ٥.

(٢) المجلد الثاني/الثالث ص ٥١٨.

شأنه أن يعيد فتح الطريق التي نشأ عليها نص الحلم: والتأمل يلعب دوراً متمماً بالنسبة إلى عمل الحلم، وأثناء ذلك يستطيع المحلل أن يعتمد على التداعي الحر وصولاً إلى عناصر الحلم كل بمفرده، وعلى المتممات التلقائية وصولاً إلى نص الحلم الذي تم إبلاغه.

الطبقة انعلبا من الحلم التي يمكن أن تُطابق وتُرفع بهذه الطريقة إنما هي واجهة الحلم، نتيجة معالجة ثانوية قامت بدورها بعد أن تصاعد تذكر الحلم كموضوع أمام وعي الحالم الذي استيقظ لتدو. هذه التفاعلية المعقّلة تحاول أن تضيي النسيجية على المضامين المشوشة، أن تملأ الثغرات وتذلل التناقضات. أما طبقة الحلم التالية فيمكن إرجاعها إلى بقايا النهار غير المنجزة، وبالتالي إلى قطع نص الأكتاب اللغوية، التي اصطدمت بعقبات لم تصل إلى حل نهائي. وتبقى أخيراً الطبقة الأعمق للحلم مع المضامين الرمزية، التي تمارس مقاومة إزاء عمل التفسير. فرويد يدعو هذه الطبقة برموز الحلم الخصوصية، وبالتالي التصورات التي نخرج عن مضمونها المستتر بالمجاز أو بالتشبيه، أو بأي شكل من أشكال التذكر النسيجي. أما المعلومة التالية التي نستقيها حول رموز الحلم هذه فتتأصل من التجربة الخصوصية للمقاومة التي تضعها في وجه أي تفسير. هذه المقاومة التي يُرجعها فرويد إلى الرقابة على الحلم تتجلى في تداعيات خائبة مترددة أو في تداعيات ملتوية، وحتى في نسيان قطع النص التي ترمم فيما بعد:

«لا يستطيع المرء أن يغفل تعبيرات المقاومة أثناء العمل. في بعض المواقع تظهر التداعيات دونما تردد، بمعنى أن الخاطرة الأولى والثانية يجب معها لإيضاح الحالة. في ظروف أخرى يحجم المريض ويتردد قبل أن ينطق بتداعياته، وهنا يقتضي الاستماع إلى سلسلة طويلة من الخواطر قبل الوصول إلى ما يمكن الاستفادة منه من أجل تفهيم الحلم. وكلما كانت سلسلة التداعيات أكثر طولاً وأكثر التواء كلما كانت المقاومة

أشد، وهذا ما توصلنا إليه على أنه حقيقة لا مرء فيها، وأيضاً في نسيان الأحلام نلمح أثر التأثير ذاته. ومن الممكن أن يحدث أن المريض لا يستطيع أن يكون على معرفة بواحد من أحلامه على الرغم من الجهد المبذول. على أنه بعد أن نكون قد أزلنا في جزء من فن العمل التحليلي صعوبة ما كانت قد أدت إلى خلل ما في علاقة المريض بالتحليل، نَفاجاً بظهور الحلم المنسي إلى ساحة الوعي. هنالك ملاحظتان اثنتان تنتمي إلى ذلك. قد يحدث في كثير من الأحيان أن قطعة من الحلم تبقى غائبة ويمكن أن تُستكمل لاحقاً. وهذا يمكن إدراكه كمحاولة من أجل نسيان هذه القطعة. والتجربة تشير أن هذه القطعة هي أكثر الأشياء أهمية؛ ويمكن أن نفترض بأن إبلاغها اصطدم بمقاومة أشد مما هو عليه الحال في بقية القِطع. إلى ذلك نرى غالباً بأن الحلم يعمل ضد نسيان أحلامه حين يثبت الحلم خطياً مباشرة بعد الاستيقاظ... نحن نستخلص من ذلك كله أن المقاومة التي نلاحظها إبان العمل على تفسير الحلم يجب أن يكون لها أيضاً نصيب في نشوء الحلم. ويستطيع المرء أن يحيز بسهولة الأحلام التي نشأت تحت ضغط مقاومة ضعيفة عن تلك التي نشأت تحت ضغط مقاومة قوية. غير أن هذا الضغط يتبدل ضمن الحلم ذاته من موقع إلى موقع آخر: وهو المسؤول عن الثغرات، الغموض، التشوشات التي يمكن أن تعترض علاقة الحلم الأجملة^(١)

في المراحل المتأخرة تناول فرويد أحلام العقاب من حيث أنها استجابة لرقابة الحلم إزاء الرغبات السابقة^(٢). والمقاومة التي يختبرها المحلل أثناء محاولة حل أفكار الحلم الكامنة من تنكرها، إنما هي مفتاح آلية عمل الحلم. والمقاومة هي الإشارة الأكيّدة إلى الصراع:

(١) المجلد الخامس عشر ص ١٣ وما بعد.

(٢) المجلد الخامس عشر ص ٢٨ وما بعد بالنسبة إلى الإصدار القديم لتفسير الأحلام المجلد الثاني/الثالث ص ٢٩، ٥٦٣ وما بعد.

يجب أن تكون قوة موجودة تريد أن تعبر عن شيء ما، مع ضرورة وجود قوة أخرى تتصدى للسماح لهذا التعبير بالانطلاق. ما يظهر إلى الوجود على أنه حلم معلن يمكن أن يوجز هذه التقرارات الحاسمة كلها التي تكثفت فيها معركة هذين التوجهين. في موقع ما يمكن لهذه القوة أن تنجح وتتخذ إرادتها في أن تقول ما نشاء، في موقع آخر حالف الحظ قوة الرفض والمقاومة في أن تطمس كلياً الإبلاغ المقصود، أو في أن تستبدله من خلال شيء لا يكشف أي أثر منه. أكثر الأشياء وروداً وأكثر ما يميز بناء الحلم هي الحالات التي انتهى فيها الصراح إلى تسوية. ذلك أن القوة المتلهفة إلى الإبلاغ تستطيع أن تقول ما أرادت قوله لكن ليس بالصورة التي أرادتها تماماً. وإنما بشكل معدل، مشوه ومعنى حيث يصبح غير معروف. وهكذا عندما لا يعطي الحالم أفكار الحلم بطريقة أمينة، وعندما تحتاج المسألة إلى جهد التفسير من أجل تخطي الهوة بين القوتين، عند ذلك يكون النجاح من نصيب قوة المقاومة والكبح والكف التي توصلنا إلى معرفتها عن طريق إدراك المقاومة أثناء تفسير الحلم^(١).

يحق لنا أن نفترض بأن القوة الكابحة التي نراقب طوال اليوم التكلم والنعل تقمع حوافز الفعل، بينما تتراخى سيطرتها أثناء النوم ثقة بقدرتها الحركية المعطلة. وهي تمنع تحول الدوافع غير المرغوبة من حيث أنها تسحب من التداول التفسيرات المماثلة وتحديداً التصورات والرموز. هذا التداول يتكون من التفاعلات المتداخلة فيما بينها والمشدودة إلى المجموع انعام بتواصلها عن طريق اللغة المتداولة. تسمح مؤسسات التواصل الاجتماعي فقط بدوافع فعل معينة، والطريق إلى الفعل المعلن سواء أكان ذلك من خلال القوة المباشرة للخصم أو من خلال عقوبة المعايير الاجتماعية المعترف بها، يتم ضمانها حسب التفسيرات الخاصة

باللغة المتداولة لمراكز الحاجة الثابتة. مثل هذه الصراعات الخارجية تستمر ضمناً في داخل النفس intrapsychisch ما دام لا يمكن حسمها بصورة واعية، في صراع دائم بين قوة دفاع تمثل الضمير الاجتماعي وبين دوافع الفعل غير القابلة للتحقق. أكثر الطرق الفعالة نفسياً لجعل مراكز الحاجة اللامرغوبة غير مؤذية هي استبعاد التفسيرات التي تثبت عليها مراكز التواصل العام وبالتالي الكبت. فرويد يدعو الرموز المطرودة والدوافع الممتزجة من خلال ذلك بالترغبات اللاواعية. الدوافع الراضية bewußt انني هي دائماً حاضرة في الاستعمال اللغوي، تحول من خلال آلية الكبت وتصبح دوافع لا واعية unbewußt وراضية. في النوم عندما تتراخي الرقابة بسبب شغل حركية الفعل تجد الدوافع المكبوتة لغة ترتباط مع رموز بغايا اليوم المسموح بها عموماً، إلا أن الخصوصية تُضفي على هذه اللغة - «لأن الحلم في ذاته ليس تعبيراً اجتماعياً وليس وسيلة للتفاهم»^(١)

يمكن فهم نص الحلم على أنه نسوية. وهذه النسوية تُعقد بين رقابة اجتماعية مستبدلة في الذات من جهة وبين الدوافع اللاواعية والمستبعدة من التواصل من جهة ثانية. ولأن الدوافع اللاواعية تتقدم ضمن الشروط الاستثنائية للنوم في مادة ما قبل الوعي المقابل للتواصل عموماً، فإن لغة النسوية لنص الحلم تتعين من خلال ارتباط فعلي بين اللغة الفعلية (العامية) وبين اللغة التي أضفيت عليها الخصوصية الزائدة. أما نتيجة المشاهد البصرية فيتم ترتيبها حسب القواعد التركيبية، لأن الوسائل اللغوية التي تمنح التميز بالنسبة إلى العلاقات المنطقية مقصودة؛ وحتى القواعد الأساس لمبادئ المنطق تكون قد فقدت سيطرتها. في لغة الحلم المتزوجة من القواعد النحوية تنتج العلاقات من خلال نداخل الصور ومن خلال

(١) المجلد الخامس عشر ص ٨.

ضغط مادة الحلم: وفرويد يتحدث عن التكثيف *Verdichtung* هذه الصور المضغوطة للغة الحلم البدائية إنما هي مناسبة لكي تنقل نبرات المعنى، وتزحزح من خلال ذلك المعاني الأصلية. أما ميكانيكية «الزحزحة» فتكون في خدمة مؤسسة الرقابة وصولاً إلى تشويه المعنى الأصلي. والميكانيكية الأخرى هي محور المواقع الواخزة في النص. وبنية لغة الحلم تتقابل مع الصور المضغوطة (التكثيف) بعلاقتها المتخلخلة.

يكشف تحليل الحلم في الحذف والزحزحة استراتيجيتين مختلفتين للدفاع: الكبت بالمعنى الضيق الذي يتوجه فمعيّاً ضد الذات نفسها، والتنكر الذي يمكن أن يصبح الأساس من أجل تحول إسقاطي *projektiv* للذات نحو الخارج. في هذه العلاقة يكون من الأهمية بمكان أن فرويد اكتشف استراتيجية الدفاع هذه بادئ ذي بدء، من تحريفات وتشويهات نص الحلم. الدفاع يتوجه بالتالي وبصورة مباشرة ضد تفسيرات دوافع الفعل. وهذه الدوافع تصبح غير مؤذية، لأن خلال أن الرموز تشد إليها مراكز الحاجة تخفي من التواصل الاجتماعي. والحديث يجري عن «الرقابة» بمعنى دقيق جداً: الرقابة السايكولوجية مثلها مثل الرقابة الرسمية تقمع مادة اللغة والمعاني المتجسدة فيها، الشكلاّن الاثنان من الرقابة يستخدمان الميكانيكية ذاتها في الدفاع: الميكانيكيات النفسية للحذف (الكبت) والإزاحة تتماثل مع أساليب عمل منع النص ومعالجة الحلم^(١).

(١) في الوقت الذي تمنع فيه الرقابة هذه الألام الكتب غير المرغوب فيها فتصادرها أو تعمل على تلغيها، تم التكثير سابقاً بطرق عملية تجعل مثل هذه الأعمال غير مؤذية: «إما أن المواقع الواخزة نشوء بصورة لا يمكن قراءتها فيها وبالتالي لا يمكن إعادة نسخها. حيث أن الكتاب في المرات القادمة سيكون خائباً من أي من مثل هذه المواقع المختلف عليها. هنالك طرق أخرى لجعل الكتاب حافلاً بالثقرات وبالتالي يكون غير قابل للفهم. وربما لم يجدوا ذلك كافياً فانتقلوا إلى حيلة أخرى يتم فيها تشويه النص. مثل حذف بعض الكلمات وتعريضها بكلمات أخرى، ولم يكن من المستغرب إضافة جمل جديدة. لقد كان أفضل شيء يتمثل في حذف الموقع كله وإضافة موقع آخر بدلاً منه، شريطة أن-

وفي النهاية يلقي المضمون الكامن والذي يكشف من حيث القاعدة تحليل الحلم، ضوءاً على أهمية إنتاج الحلم إجمالاً. والمسألة تدور حول إعادة مشاهد مشحونة بالصراع من مرحلة الطفولة: «الحلم هو قطعة من الحياة النفسية للطفل تم التغلب عليها»^(١). ومشاهد الطفولة تسمح لنا بأن نستخلص بأن الرغبات الأكثر إنتاجاً والتي هي غير واعية undewußt تنشأ نسبياً من مكبوتات مبكرة وبالتالي تشتق من صراعات خضعت فيها بصورة مستديمة شخصية الطفل التابعة وغير المنجزة إلى السلطة الأولى للأشخاص المرجعيين وإلى المتطلبات الاجتماعية التي يمثلها هؤلاء الأشخاص. وهكذا استطاع فرويد سنة ١٩١٠ أن يوجز نتيجة سايكولوجيات أحداث الحلم في أطروحة مؤداها أنه بالنسبة إلى الحلم لا تظهر «المعالجة النموذجية لتدفق الأفكار العادية إلا عندما يحمل الحلم رغبة غير واعية تعود إلى مرحلة الطفولة وموجودة في المكبوت»^(٢) أما المبهمة المتعينة التي تقع على عاتق التحليل النفسي فهي «أن ترفع الغطاء عن فقدان الذاكرة الذي يغطي سنوات الطفولة الأولى، وأن يستحضر التعبيرات المتضمنة في الحياة الجنسية لمرحلة الطفولة الأولى ووضعهما في ساحة الذاكرة الراجعة»^(٣)

ارتداد الحياة النفسية إلى مرحلة الطفولة يجعل السمة اللازمية

= يعطي المعنى المعاكس للموقع المحذوف. النسخ التالي يستطيع أن ينتج نصاً خالياً من الاتهام إلا أنه مزور، وبالتالي فهو لم يعد يشتمل على ما أراد المؤلف قوله، ومن المحتمل جداً أنه لم يصحح طبعاً للحقيقة وعندما يجري المرء مقارنة حتى ولو كانت خبر صارمة يمكن له أن يقول بأن الكبت يتصرف بنسبة إلى وسائل الدفاع الأخرى مثل الحذف في بعض مواقع النص، على أنه في الأشكال المختلفة للتزوير يستطيع المرء أن يجد التشابه مع تنوع تغير الألفا المجلد السادس من ٨١ وما بعد ٢٢.

(١) المجلد الثاني / الثالث ص ٥٧٢.

(٢) المجلد الثاني / الثالث ص ٦٠٣.

(٣) المجلد الخامس عشر ص ٢٩.

للدوافع غير الواعية قابلة للفهم. ما دامت الرموز المنسجمة ودوافع الفعل المكبوتة ضد الرقابة القائمة كما في الحلم، فإنها تستطيع أن تخلق طريقاً إلى المادة الفادرة على الوعي، أو طريقاً إلى مجال التواصل العام للتفاعل المتأقلم، وتربط الحاضر إلى حالات من الماضي.

فرويد ينقل الثعينات التي استقاها من المثال الطبيعي لنص الحلم إلى ظاهرات الحياة البقطة: التي تكون رمزيها بطريقة مشابهة، مشوهة ومقطعة تماماً كلغة الحلم اتفاقية لقواعد نحوها. إبان ذلك تظهر الصور المرضية لهستيريا التحول، المصائب القسري والفوبيات المختلفة فقط من حيث أنها الحالات الحدية المرضية لسلم من المواقف المخففة التي تقع ضمن المجال الطبيعي، كما قد يمثل بعضها المعايير لما يمكن أن يكون طبيعياً. ما هو خاطئ بالمعنى الصارم منهجياً إنما هو انحراف عن نموذج اللعب اللغوي للفعل التواصل الذي تتطابق فيه دوافع فعل مع أهداف معبر عنها لغوياً. والرموز المنسجمة ومراكز الحاجة المرتبطة بها لم يَسْمَح لها بالتعبير عن نفسها في هذا النموذج. ويمكن الافتراض إما أنها غير موجودة، أو إذا كانت موجودة فإنها تبقى بلا أثر على مستوى التواصل العام والتفاعل المتأقلم وعلى مستوى التعبير الذي يمكن ملاحظته. مثل هذا النموذج يمكن أن يجد فقط ضمن شروط مجتمع غير فمعي تطبيقه العام؛ والانحرافات عن النموذج إنما هي الحالة العادية ضمن الشروط الاجتماعية المعروفة كلها.

تنتمي إلى مجال موضوع عرئوطيقا الأعماق كل المواقع التي اخترق فيها نصّ ألعابنا اللغوية المعبرة عن حياتنا اليومية على أساس اضطرابات داخلية، من خلال رموز غير مفهومة. وهذه الرموز غير مفهومة لأنها لا تلتزم بقواعد اللغة المتداولة، ولا بمعايير الفعل ونماذج التعبير التي تمت ممارستها ثقافياً. فهي إما أن يتم تجاهلها والتعتيم عليها أو أنها تُعْفَلَن من خلال أعمال ثانوية (عندما لا تكون هي ذاتها نتيجة عفلات)

أو يتم إرجاعها إلى اضطرابات جسمانية خارجية. فرويد يسمي مثل تكوينات الرموز الانحرافية هذه التي درسها بشكل نموذجي في الحلم، بالتعبير الطبي الذي هو العرض Symptom. ومن طبيعة الأعراض أنها عنيدة، فهي لا تختفي في العادة إلا عندما تعوض بمعادلات وظيفية. وعناد الأعراض إنما هو تعبير يقصد به تثبيت النصوص وأشكال السلوك حسب نموذج ثابت وملزم. وهو يقيد مجال مرونة الخطاب ومرونة الفعل التواصلي، كما يمكن له أن يخفّض المضمون الواقعي للإدراك ولسيرورات التفكير، مثلما يوازن بين المؤثرات ويخضع السلوك إلى الطقوسيات أو يلحق الأذى بصورة مباشرة في وظائف الجسم. علينا أن ندرك الأعراض كنتيجة لحل وسط بين الرغبات المكبوتة ذات المصدر الطفولي وبين المحرمات المفروضة اجتماعياً والتي تمنع تحقق الرغبة. لذلك فهي تشير في الغالب إلى اللحظتين اللائتين، ولو كان ذلك بنسب متبدلة: ولها طبيعة تكوينات بديلة عن رغبة مخففة وهي أيضاً تعبير عن العقاب الذي تهدد به المؤسسة المدافعة عن الرغبة غير الواعية. وفي النهاية تكون الأعراض دلالة على اغتراب ذاتي نوعي للذات المعنية. من القطع المفككة للنص تحققت قوة تفسير غريبة عن الأنا ولتججت في ذاتها. ولأن الرموز التي تفسر الحاجات المقموعة إنما هي مقصاة من التواصل العام، فإن تواصل الذات المتكلمة والفاعلة قد انقطع مع ذاتها نفسها. ولغة الدوافع غير الواعية والتي أضفيت عليها الخصوصية قد سحبت من الأنا على الرغم من أنها تعود وتؤثر داخلياً على الاستخدام اللغوي الذي تتحكم به الأنا، كما تؤثر على دوافع فعلها - مع النتيجة بأن الأنا تتخذ ذاتها بالضرورة حول هويتها في العلاقات الرمزية التي تنتجها هي ذاتها بصورة واعية.

المهمة التي تقع على عاتق المفسر بصورة طبيعية هي أن يترسط التواصل بين شريكين مختلفي اللغة: فهو يترجم من لغة إلى لغة أخرى

ويحقق صدقية المشترك الواعي بين الذات للرموز اللغوية وصدقية القواعد. وهو يذلل بذلك صعوبات التفاهم بين الشريكين اللذين هما أصلاً منفصلان، سواء أكان ذلك على مستوى التاريخ أو المجتمع أو الثقافة. أما نموذج الهرمنوطيقا المرتبطة بعلوم الروح فلا يصلح هنا من أجل عمل التفسير الخاص بالتحليل النفسي. ذلك لأنه في الحالة الحديثة المرضية للعصاب لا يكون تفاهم المريض مع شركاء المحادثة والدور مختلفاً بصورة مباشرة وإنما بصورة غير مباشرة من خلال انتأثير الرجعي للأعراض. والأمر نسير هكذا، ذلك أن العصابي يحرص أيضاً على الحفاظ على المشاركة في التفاهم ضمن شروط القمع كما يتبع التوقعات المتعارف عليها. وهو يسد ثمن اختلال التواصل بنفسه من أجل التوازن غير المختل ضمن ظروف الإخفاق. عندما لا يكون من المفترض أن يمر التحديد الضروري للتواصل العام مؤسسياً شكل مشاركة الفعل التواصلي اللاقشري في علاقات السيطرة، يجب أن تقام عقبات التواصل المشترك بين الذات في الداخل. وهكذا يتوقف القسم الخاص من اللغة المنبوذة مع دوافع الفعل غير المرغوبة في شخص العصابي وتصبح غير متاحة بالنسبة إليه. اضطراب التواصل يحتاج إلى المفسر الذي لا يتوسط بين شركاء لغات مختلفة، وإنما إلى الذات نفسها التي تتعلم إدراك لغتها الخاصة. المحلل يرشد المريض كي يتعلم قراءة نصوصه التي تقطعت وتشوهت من قبله. كما يتعلم ترجمة الرموز من طريقة في التعبير غير سوية من منطلق اللغة الخاصة إلى طريقة تعبير التواصل العام. هذه الترجمة تكتشف تكوينياً المراحل الضرورية لتاريخ حياة ذاكرة محاصرة حتى هذه اللحظة، وتنقل إلى ساحة الوعي سيرورة التكون الخاصة، وإلى هذا الحد لا يهدف التحليل النفسي إجمالاً مثل هرمنوطيقا علوم الروح إلى فهم العلاقات الرمزية، حيث أن فعل الفهم الذي يقود إليه إنما هو تأمل ذاتي.

الأطروحة التي ترى بأن المعرفة المشتقة من التحليل النفسي تنتمي إلى نموذج التأمل الذاتي تستقي برهانها بسهولة من استقصاءات فرويد في تقنية التحليل^(١). على أن المعالجة التحليلية لا يمكن تعيينها دونما العودة إلى تجربة التأمل. وهي لا تأخذ أهميتها هرمونياً إلا ضمن سيروية تكون الوعي الذاتي: ولا يمكن أن نتحدث عن ترجمة نص، إذ أن الترجمة ذاتها إنما هي شكل من أشكال التأمل: «ترجمة اللاوعي إلى الوعي»^(٢) لا يمكن إلغاء الكبت إلا بقوة التأمل.

المهمة التي يطمح منهج التحليل النفسي إلى تحقيقها يمكن التعبير عنها بصيغ متعددة، ولكن طبقاً لجوهرها متعادلة فيما بينها. يمكن للمرء أن يقول: مهمة العلاج هي رفع فقدان الذاكرة. عندما نملاً ثغرات التذكر، ونوضح الانفعالات الغامضة للحياة النفسية، عند ذلك يصبح استمرار المرض أو تكونه من جديد غير ممكن. يمكن للمرء أن يصوغ الشرط بشكل آخر بأن يجعل أشكال الكبت كلها ذات أثر رجعي. الوضع النفسي يكون هو ذاته، عندما نملاً ثغرات التذكر، وهنا توجد صياغة أكثر انتشاراً، إذ ندور المسألة عندها حول جعل ما هو غير واعي متاحاً أمام الوعي، وهذا ما يحدث من خلال تجاوز أشكال المقاومة^(٣).

تبدأ نقطة انطلاق النظرية من تجربة المقاومة، وهي بالذات كل قوة محاصرة تقف في وجه التواصل العام والحر للمضامين المكبونة. يتجلى

(١) قبل كل شيء: حول التحليل النفسي البري (المجلد الثامن ص ١١٨ - التذكر، التكرار والمحل المتواصل) (المجلد العاشر ص ١٢٦) طرق المعالجة بالتحليل النفسي (المجلد الثاني عشر ص ١٨٣) ملاحظات حول براكسبر تفسير الأحلام (المجلد الثالث ص ٣٠١) تكمّلات في التحليل النفسي (المجلد السادس عشر ص ١٤٣) التحليل النهائي واللا نهائي (المجلد السادس عشر ص ٥٩).

(٢) المجلد الحادي عشر ص ١٥١.

(٣) المجلد الخامس ص ٨.

خلق الوعي التحليلي كسرورة تأمل من حيث أنه ليس فقط حدثاً يتحقق على مستوى الإدراك، وإنما يزيل في الوقت ذاته المقاومات على المستوى الانفعالي. والحصر الدوغماتي لوعي خاطئ لا يقاس فقط تبعاً للإخفاق، وإنما تبعاً لانغلاق سبل المعلومات، وهو ليس نقصاً في الإدراك، بل إن النقص يتثبت من خلال معيار معتاد على أرضية مراقف انفعالية. ومن هنا فليس لإبلاغ المعلومات وحدها ولتسمية المقاومات أي أثر علاجي:

«لقد تم منذ زمن تجاوز الفهم الذي بقي عالقاً على ظاهر الأمور، ومفاده أن المريض يعاني نتيجة لشرع من الجهل، وأنه عندما يتجاوز هذا الفهم من خلال الإبلاغ (حول العلاقات المتصلة بأسباب مرضه مع حياته وحول تجارب طفولته) لا بد أن يصبح سليماً معافى. ليست اللامعرفة في حد ذاتها هي اللحظة المسببة للمرض، وإنما تعليل اللامعرفة في المعلومات الداخلية التي استدعت اللامعرفة أولاً، وهي الآن تتكفل بها. وتكمن مهمة العلاج في مكافحة هذه المقاومات. فإبلاغ ما لا يعرفه المريض من حيث أنه كان قد كبته، ليس إلا واحداً من التحضيرات الضرورية من أجل المعالجة. لو كانت معرفة اللاوعي مهمة إلى هذه الدرجة بالنسبة إلى المريض، كما يعتقد من هو غير خبير في التحليل النفسي، لوجب أن يكون كافياً للشفاء أن يستمع المريض إلى محاضرات أو يقرأ كتاباً. هذه الإجراءات لها التأثير ذاته على أعراض المرض العصبي كما لتوزيع قوائم الطعام على الجائعين إبان المجاعات. والمقارنة ضرورية عبر استخدامها الأولى لأن إبلاغ اللاوعي إلى المريض له نتيجة منطقية، وهي أن الصراع سوف يزداد حدّة، وأن الشكاوى سوف تتنامى»^(١)

(١) المجلد الثامن ص ١٢٣ وكذلك المجلد العاشر ص ١٣٥.

يبدو عمل المحلل النفسي باديء ذي بدء قريباً جداً من عمل المؤرخ، أو بدقة أكثر، من عمل عالم الآثار، لأن المهمة هنا تقوم على إعادة تكوين التاريخ المبكر للمريض. على أنه يُفترض أن يكون بالإمكان في نهاية التحليل عرض سردي لأحداث سنوات الحياة المنسية والتي لها حضورها وأهميتها بالنسبة إلى القصة المرضية، والتي لا تكون في البداية معروفة لا من قبل الطبيب ولا من قبل المريض. العمل يتم تقاسمه بين الطبيب والمريض، حيث أن الأول يعيد تكوين ما هو منسي من النصوص النافضة للآخر، سواء أكان ذلك في أحلامه وخوابه وتكراراته، في حين أن الآخر (المريض) يتذكر من خلال التكوينات المقترحة افتراضياً والمشاركة من قبل الطبيب. وعمل التكوين للمحلل المفسر يدلل منهجياً على توافق بعيد المدى مع التكوينات اللاحقة التي يقوم بها عالم الآثار في مواقع الاكتشاف. ففي الوقت الذي يكون فيه حدث منسي أو قصة تاريخية هي هدف عالم الآثار فإن الطريق التي انطلقت من التكوين الذي اتخذته المحلل تنتهي في ذاكرة المحلل^(١) في البدء تحسم ذاكرة المريض مسألة الفناعة بالتكوين؛ فإذا كان المحلل صائباً عليه أن يستحضر للمريض قطعة من سيرة حياته المفقودة، وهذا يعني أنه بإمكانه أن يطلق التأمل الذاتي.

تختلف معرفة الطبيب الذي يقوم بعملية التكوين منذ اللحظة الأولى عن معرفة المريض الذي يبدي متاعبه. إذا انطلقنا من موقف المحلل يبقى التكوين المأخوذ بعين الاعتبار فرضياً، والذي يكمل العناصر المبعثرة لنص مشوه ومتقطع، وصولاً إلى نموذج قابل للفهم، وما دام مجرد «من أجلنا» وحتى يتحول إبلاغ التكوين إلى حالة من الفهم، وبالتالي إلى معرفة من أجل المعرفة، من أجل وعي المريض: «معرفة

(١) المجلد السادس عشر ص ٣٢ من ٥٢ وما بعده.

في هذه القطعة تكون قد أصبحت معرفته ذاتها^(١) والجهد المشترك الذي يتغلب على الهوة بين الإبلاغ وبين الفهم يدعو فرويد «تواصل العمل»، وهو يدل على الجانب الديناميكي لإنجاز معرفتي من شأنه أن يؤدي فقط إلى إعادة التعرف في وجه أشكال المقاومة.

يستطيع المحلل أن يفوز عملية الفهم بمقدار ما يحتاج له أن يحول وظيفة ديناميكية الكبت بحيث لا تعمل على تثبيت المقاومة، وإنما على إلغائها تدريجاً.

«لا تريد الانفعالات غير الواعية أن يتم تذكرها كما يتوخى العلاج، بل تضح على العكس إلى إعادة انتاج ذاتها تماثلاً مع اللازمية وقدرة اللاوعي على الهلوسة. والمريض يعطي بصورة مشابهة كما في الحلم نتائج إيفاض انفعالاته غير الواعية حضوراً وواقعية. هو يريد أن يفعل عواطفه دون أن يأخذ باعتباره أهمية الحالة الواقعية. أما الطبيب فيريد أن يلزمه بأن يدمج انفعالات المشاعر هذه في مجال المعالجة وفي مجال تاريخ حياته، وأن يلحقها بالتأمل المفكر ويعرفها حسب قيمتها النفسية. هذا الصراع بين الطبيب والمريض، بين انعتاق وحياة الغريزة وبين المعرفة وبين الرغبة في التفعيل تتم في الغالب حصرياً ضمن ظواهر التقلد»^(٢)

المريض يقع تحت قسر تكرار الصراع الأصلي ضمن شروط الرقابة وهو يعمل في خطوط المواقف المرضية والتكوينات البديلة التي تثبت كحلون وسط بين تحقيق الرغبة وبين المنع في الطفولة لا يواجه الطبيب الحدث الذي يُفترض أنه بعيد تكوينه من حيث أنه قضية تاريخية وإنما من حيث أنه سلطة راهنة. يتحصر تنظيم تجربة الموقف التحليلي من جهة بتخفيض المراقبات الواعية، (الاسترخاء، التذاعي الحر، إخبار

(١) المجلد السابع عشر ص ١٠١.

(٢) المجلد الثامن ص ٣٧٤.

غير منـحـفـظ) ومن جهة أخرى لا يـسـمـح للارتكاسات التكرارية أن يكون لها ناعلية بحضور خصم واقعي متـحـفـظ بالضرورة، وإن يتركها تؤثر في المريض ثانية من خلال ذلك. وهكذا يحول العصاب العام إلى عصاب تحوّل. يمكن تعديل بناء ومواسي التكرار المرضي ضمن شروط خاضعة للتحكم لمرض مصطنع يتحول إلى «دافع من أجل التذكّر». وبإمكان الطبيب أن يستثمر الفرصة لكي يعطي للأعراض معنى نقل جديد، «وأن ينجز من خلال عمل التذكّر ما يريد أن يدلي به المريض من خلال فعل ما»^(١). والرفابة القائمة لتجربة «التكرار» نقدم للطبيب ضمن شروط الموقف التحليلي فرصة للمعرفة وللمعالجة في آن. والفعل في موقف النقل (والمواقف اليومية المشابهة في زمن المعالجة) يقود إلى مشاهد نعطي ركائز من أجل إعادة تكوين المشهد الأصلي للصراع الطفولي. وتكوينات الطبيب تستطيع فقط أن تحوّل إلى ذكريات راهنة للمريض بالتقدير الذي يواجه فيه في الموقف الجدي المعلن للنقل مع نتائج فعله، ويرى بعيون إنسان آخر، ويتعلم أن يرى في الأعراض مردودات أفعاله الخاصة.

نحن انطلقنا من الأطروحة التي نرى بأن حدث معرفة المريض الذي يتجه الطبيب يجب أن يدرك كتأمل ذاتي. ومنطق واقع النقل إضافة إلى تقسيم العمل في التواصل بين الطبيب المكون وبين المريض وتحويل الفعل إلى ذكرى، كل ذلك يدعم هذه الأطروحة. والرؤية التحليلية إنما هي متممة لعملية التكون المضللة، إذ يعود الفضل فيها إلى حدث تعلم تعويضي يجعل عمليات الانقسام ذات أثر رجعي. المسألة تدور (بأن ذلك حول إطلاق رموز من الاستخدام اللغوي العام من أجل تشويه له صلة باللغة الخاصة للقواعد الصالحة للتواصل من جهة، ومن أجل إزالة

(١) المجلد العاشر ص ١٣٣.

أذى دوافع الفعل المرتبطة بالرموز المقصاة من جهة ثانية، الكلية المفترضة التي تمزقت من خلال الانقسام تُمثل من خلال نموذج الفعل التواصل المحض. وحسب هذا النموذج تصيح كل التفاعلات المعتادة وكل التفسيرات ذات النتائج الكثيرة بالنسبة لبراكسيس الحياة متاحة في كل وقت على مستوى الجهاز المسندخل للغة المتداولة غير المحدودة لتواصل عام وغير قسري، حيث تكون شفافية تاريخ الحياة المتذكرة قد أصبحت مضمونة بسيرورات التكون التي نشرف عن هذا النموذج، (وفرويد لا يترك مجالاً للشك بأن الأحداث الاجتماعية كلها يجب أن تسير بصورة خارجة عن المألوف بهذا المعنى ضمن شروط تطور جنسي له تمان بكمرن مقسور) نرجع إلى القمع من خلال المؤسسات الاجتماعية. هذا الأثر الخارجي يتم تعويضه من خلال دفاع نفسي داخلي لمؤسسة مقامة في الداخل وتبقى قائمة بصورة مستدامة، وهي تؤدي بدورها إلى تسويات طويلة الأمد مع متطلبات الجزء المنقسم، التي توجد من أجل ثمن القسر المرضي وثنم الخداع الذاتي. وهذا هو أساس تكون العرض الذي من خلاله يدفع بنص الألعاب اللغوية المعبر عن الحياة اليومية بصورة مميزة إلى المشاركة في المعاناة، كما يحول إلى موضوع لمعالجة تحليلية ممكنة.

لتحليل نتائج علاجية مباشرة لأن التجاوز النقدي لعقبات الوعي واختراق التوضعات الخاطئة ندفع إلى تملك قطعة مفقودة من تاريخ الحياة مسترجعاً بذلك سيرورة الانقسام. لذلك فإن المعرفة التحليلية إنما هي تأمل ذاتي. ومن هنا فإن فرويد يرفض مقارنة التحليل النفسي مع التحليل الكيميائي. فتحليل وتفكيك العقد إلى أجزائها المكونة البسيطة لا يقود إلى تنوع العناصر التي يمكن لها أن تعاد وتركب نفسياً، والتعبير «التركيب النفسي» يطلق عليه فرويد ما يسميه «الهذر الفارغ» لأنه يفتقد الإنجاز النوعي للتأمل الذاتي الذي يكون فيه الإلغاء التحليلي هو التركيب الذي يمثل إعادة إنتاج وحدة فاسدة.

«يجلب لنا مريض العصاب حياة نفسية ممزقة ومتصدعة من خلال المقارومات، وفيما نحن نقوم بالتحليل ونزيل المقارومات تلتهم هذه الحياة النفسية، ونضيف إليها الوحدة الكبرى التي نسميها أناها، وكل انفعالات الغرائز التي كانت منتسمة عن هذه الأنا ومنحبة جانباً»^(١).

هناك ثلاث خصائص أخرى تدلل على المعرفة التحليلية من حيث أنها تأمل ذاتي: هنالك لحظتان متضمنتان فيها في وقت واحد: الدافعية الإدراكية والانفعالية. وهي نقد بالمعنى الذي يرى أن القوة التحليلية لإلغاء المواقف الدوغمائية إنما هي محايثة لهذه الرؤية. والنقد ينتهي بتفسير الأساس الانفعالي - ائدافعي، مثلما يبدأ عند الحاجة إلى التغيير العملي. ومن أين يكون للنقد القوة التي تكسر الوعي الزائف لو لم تكن مدفوعة من خلال فرط الحماس إلى النقد. في البداية توجد تجربة المعاناة وتجربة الحاجة والمصلحة بإزالة الوضع الضاغط. المريض يزور الطبيب لأنه يعاني من أعراض يريد أن يتعافى منها - وهذا مايجب أن يحسب حياها التحليل النفسي. غير أنه بخلاف المعالجة الطبية العادية فإن ضغط المرض وكذلك المصلحة بعودة الصحة ليسا دافعا من أجل إجراء المعالجة وإنما هما شرط من أجل نجاح المعالجة ذاتها:

«نستطيع أن نلاحظ أثناء المعالجة بأن كل تحسن في حالة المرضى يؤخر سرعة الانتاج ويضعف القوة الدافعة التي تدفع إلى الشفاء. غير أننا لا نستطيع أن نتنازل عن هذه القوة الدافعة... علينا أن نحصر، وهذا يبدو شديد القسوة، على ألا تجد آلام المريض نهاية متسعة بأي مقياس فعان. عندما tendu نعالية الألم من خلال تحليل الأعراض ونزع آثارها علينا أن نقيم في مكان ما شيئاً آخر مثل عوز يشير الحساسية وإلا نعرضنا إلى الخطر في ألا نصل إطلاقاً إلى أكثر من تحسن متواضع وغير قادر على الصمود»^(٢).

(١) المجلد الثاني عشر ص ١٨٩.

(٢) المجلد الثاني عشر ص ١٨٨.

فرويد يطالب بأن العلاج التحليلي ينبغي أن يتحقق ضمن شروط التقشف. وهو يريد منع إزالة الأعراض عن المريض أثناء سير المعالجة بصورة منسوعة من خلال إرضاء تعويض لا يحمل طبيعة المرض. في البراكسيس الطبي العادي يبدو مثل هذا الطلب منافيًا للعقل. غير أنه عقلاني في المعالجة المرتبطة بالتحليل النفسي، ذلك لأن نجاحها لا يتعلق بتأثير العضوية المريضة الناجح تقنيًا من خلال الطبيب، وإنما بمسار تأمل ذاتي للمريض. وهذا التأمل مستمر في عالم الحركة فقط ما دامت المعرفة التحليلية تُدفع ضد المقاومات الدفاعية من خلال الاهتمام بالتعرف الذاتي.

هنالك خصوصية أخرى تتعلق بذلك. فقد شدد فرويد بصورة مستديمة بأن المريض الذي يضع نفسه تحت المعالجة التحليلية لا يمكن أن يتصرف بالنسبة إلى مرضه كما يتصرف إزاء مرض جسدي. لذلك يجب أن يُدفع بكل الوسائل كي يتأمن أحداث مرضه على أنها جزء من ذاته. وبدلاً من أن تعالج الأعراض ومسبباتها من حيث أنها خارجية، يجب على المريض أن يكون جاهزاً كي يتحمل قسطاً من المسؤولية عن مرضه. وفرويد تحدث عن هذه المشكلة كحالة مشابهة للمسؤولية عن مضمون الأحلام:

«من البدهي أن يكون المرء مسؤولاً عن انفعالات أحلامه المزعجة... وعندما لا يكون مضمون الحلم من رحي الأرواح الغريبة فلن يكون سوى قطعة منه. عندما أريد أن أصنف الطموحات الموجودة في داخلي حسب مقاييس اجتماعية في طموحات جيدة أو سيئة: فعلي إذن أن أحمل المسؤولية إبيكلا النوعين، وعندما أقول مقامواً ما هو غير معروف وغير واعي وما هو مكبوت فين فأنا هذه ليست أناي، عند ذلك لا أقف على أرض التحليل النفسي ولا أفيل مكتشفاته، وأستطيع أن أتعلم ما هو أفضل من خلال نقد الناس القريبين إلي ومن خلال

اضطرابات أفعالي وتشوشات مشاعري. استطيع أن اختبر بأن ما أنكره ليس موجوداً في فقط وإنما يفعل فعله أحياناً من داخلي»^(١).

ولأن التحليل يثقل على المريض تجربة التأمل الذاتي، فإنه يطالب «بمسؤولية أخلاقية بالنسبة إلى مضمون» المرضي. لأن الرؤية التي يقود إليها التحليل هي حقيقة بمفردها لأن أنا المريض تتعرف من جديد على أنا أخرى تتمثل من خلال المرض من حيث أنها ذاتها المغتربة عنها، وتتماهى معها، كما في جدل هيجل عن الأخلاق يتعرف المجرم في شخصيته ماهيته المدمرة ذاته، إنه تأمل ذاتي يتعرف من خلاله الطرفان المنفصلان تجريباً للكتابة الأخلاقية المدمرة من حيث أنها الأساس المشترك فيما بينهما، وبالتالي يعودان من خلال ذلك إلى هذا الأساس. المعرفة التحليلية هي قبل كل شيء رؤية أخلاقية لأن وحدة العقل النظري والعقل العملي لم يتم تجاوزها في حركة التأمل الذاتي.

والخاصية الأخيرة للتحليل تؤكد هذه السمة. والمطلب بأن لا أحد يحق له أن يمارس التحليل إلا إذا كان قد خضع سابقاً إلى تحليل تعليمي ينطبق على ما يبدو مع متطلبات التأهيل الطبية العادية. أو على المرء أن يتعلم المهنة التي يريد أن يمارسها. غير مطلب الوقاية من أخطار التحليل «البدائي» يتطلب أكثر من الإعداد الكافي. على أنه مطلوب من المحلل أن يلعب دور المريض من أجل أن يحرر نفسه بالتالي من الأمراض التي عليه فيما بعد أن يعالجها. هذا التوضع الشاذ يشير الاستغراب:

«لن يزعم أحد بأن، أحداً غير جدير بأن يكون طبيباً للأمراض الداخلية إذا لم تكن أعضاؤه الداخلية سليمة. على العكس من ذلك

(١) المجلد الأول ص ٥٦٧.

يستطيع المرء أن يجني بعض الحيزات إذا كان مهتداً مثلاً بمرض السل عندما يتخصص في معالجة مثل هذا المرض^(١)

غير أن الموقف التحليلي يخفي في الحقيقة أخطاراً ليست من النمط الذي يوجد في الممارسة الطبية في المجالات الأخرى - «منايع أخطاء» من التماثل في الشخصية. فالطبيب يمكن أن يعاق في عمله التفسيري تبعاً للتحليل النفسي، كما يمكن أن لا يهتدي إلى التكوينات الصحيحة إذا كان هو ذاته يسقط ضمن فسر الدوافع غير الواعية مخاوفه الخاصة على مريضه، أو إذا لم يتمكن من إدراك أساليب تصرف ذلك المريض:

«ليس من الضروري أن يعاق الطبيب المصاب بأمراض الرئة أو القلب، لا من تشخيص الأمراض الداخلية ولا في معالجاتها، طالما بقي مالكاً قدرته الإنجازية، في حين يتعرض المحلل فعلياً إلى الإعاقة نتيجة للشروط الخاصة بالعمل التحليلي وذلك من خلال نواقصه التي تمنعه من الإدراك الصحيح لظروف المريض وفن الاستجابة لها بطريقة تخدم الهدف الذي يرمي إليه»^(٢).

في موقع آخر يرجع فرويد هذا الوضع إلى «لحظة خاصة ملازمة للموضوع»، «حيث أن المسألة في علم النفس لا تدور كما هو الحال في الفيزياء حول الأشياء التي يمكنها أن توقف فقط اهتماماً علمياً بارداً»^(٣) الطبيب لا يتصرف في موقف التحليل تأملياً، فهو يستغي كثيراً من تفسيره بمقدار ما يأخذ منهجياً دور الشريك: يحول رسواس التكرار إلى مطابقة تحويلية، يصون التحريلات المزوجة ويكون متمكناً في الوقت ذاته، وفي اللحظة المناسبة غي كل ارتباط المريض بذاته، وفي

(١) المجلد السادس عشر من ٩٣.

(٢) المجلد السادس عشر من ٩٤.

(٣) المجلد الثاني عشر من ١٢٧.

ذلك كله يجعل الطبيب من نفسه أداة للمعرفة، لكن ليس من خلال إلغاء ذاته، وإنما من خلال المزج المراقب لها^(١)

لقد وضع فرويد في المرحلة الأخيرة من تطوره الافتراضات الأساسية في التحليل النفسي في إطار نموذج بنى (Strukturmodell)^(٢). وتضافر المستويات الثلاثة: الأنا Ich، فهو Es والأنا الأعلى U+her ich يمثل العلاقة الوظيفية للجهاز النفسي. وأسماء المستويات الثلاثة لا تتطابق تماماً مع المفهوم الأساس الميكانيكي لبنية الحياة النفسية، على الرغم من أن هذه المنظمات ينبغي أن يستفاد منها في شرح أساليب عمل الجهاز النفسي. لا يعود الفضل في تسميات التكوينات المفهومية: أنا، هو والأنا الأعلى، مصادفة إلى تجربة التأمل. فقد نُقلت لاحقاً إلى إطار مرجعية متموضع وأعيد تفسيرها من جديد. وقد اكتشف فرويد وظيفة الأنا في العلاقة مع المستويين الآخرين: فهو والأنا الأعلى من خلال تفسير الأحلام وفي خلال المناقشة التحليلية وبالتالي من التفسير النوعي للنصوص المشوكة والمتقطعة. وهو يؤكد «بأن نظرية التحليل النفسي بكاملها قد بُنيت بالفعل عبر إدراك المقاومة التي يبديها لنا المريض أثناء

(١) التحكم الذاتي المكتسب من خلال التحليل التعليلي يسر فقط ضرورياً من أجل المحافظة وتغيير نموذج الشغالات، ويفسر فيها مسافة أكيدة: ويعتبر نموذج الشغالات حسب خطة مرسومة. وأهم من ذلك هي الحالة التي يمكن أن يوقع فيها المريض إجمالاً إلى مرحلة التأمل الذاتي التي يوجهه انضبط فيها. التأمل الذاتي ليس حركة منفردة، وإنما ترتبط بالمشاركة بين الذات للتواصل اللغوي مع آخر ما، النوعي الذاتي يتأسس في النهاية على قاعدة الاعتراف المتبادل. عندما يسبح انضبط يفت السريض من موقف التحويل، ويحرره كأنه مستقلة، عند ذلك يجب أن تأخذ الذات وقتاً بالنسبة إلى بعضها البعض، يعرف فيه المريض التحرر. بأن حرية الأنا إنما هي ممكنة فقط من خلال حرية الآخر الذي يعترف به.

(٢) الأنا والهو - المجلد الثالث عشر ص ٢٣٥. الكف، المزاج والخوف - المجلد الرابع عشر ص ١١١. نتيجة جديدة للمحاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي - المجلد الخامس عشر. مبدأ التحليل النفسي - المجلد السابع عشر ص ٦٣ وما بعده.

محاولتنا جعل لاوعيه واعيا بالنسبة إليه^(١)، إذ تتجلى في المقاومة مقدرة خاصة على الدفاع يجب أن تدرك من زاوية ما سواء على مؤسسة المقاومة أو على المادة ذاتها الخاضعة إلى المقاومة والمكبوتة.

المقاومة تعني: تعطيل الوعي. نحن نحسب حساب مجال split - re الوعي، ومجال ما قبل الوعي المعطى في أفق الوعي، والقابل للحضور في كل وقت، الذي هو موصول مع التواصل اللغوي ومع الأفعال. وهو يحقق معيار الرأي العام، وهذا يعني. معيار قابلية الإبلاغ: سواء أكان ذلك في كلمات أم في أفعال. بالمقابل فإن ما هو غير واعٍ محروم من التواصل العام. وما دام يعبر عن نفسه في رموز وفي أفعال، فإنه يتجلى كمرض، وتحديدًا كتقطيع وتشويه لنص الألعاب اللغوية المعتادة في الحياة اليومية. يدل كل من تجربة المقاومة والتشويه النوعي للعلاقات الرمزية، بصورة متكاملة على الشيء ذاته: على ما هو غير واعٍ، الذي هو مكبوت وتحديدًا ممنوع من الإبلاغ الحر، والذي يتسلل من جهة ثانية بطريقة ملتوية إلى الأحاديث العامة وإلى الأفعال القابلة للملاحظة، ويخترق بالتالي الوعي: التمع والإثارة هما لحظتان اثنتان «الكبت».

انطلاقاً من تجارب تواصل الطبيب مع مريضه استقى فرويد مفهوم اللاواعي من ضرورة نوعية لاختلال التواصل المرتبط باللغة المتداولة. وكانت المسألة إضافة إلى ذلك بحاجة إلى نظرية لغة لم تكن قد وجدت بعد، حتى أنها لم تنجز في يومنا هذا إلا في مبادئها العامة، وإن كانت قد وجدت بصورة متواصلة ملاحظات غنية الدلالة. يختلف النوع البشري عن الحيوان من خلال أن:

«التعقيد الذي يمكن من خلاله أن تكتسب الأحداث الداخلية في الأنا نوعية الوعي. وهذا هو من صنيع وظيفية اللغة التي توحد مضامين الأنا

(١) المجلد الخامس عشر ص ٧٤.

مع بقايا تذكر الإدراكات البصرية وبصورة خاصة السمعية منها. وانطلاقاً من هنا يمكن أن يبنه المحيط المدرك للقشرة الخارجية من الداخل في مدى شديد الاتساع، كما يمكن للأحداث الداخلية مثل مسارات التطور وأحداث التفكير أن تدخل إلى ساحة الوعي، إذ يتطلب الأمر إعداداً خاصاً يحسم الأمر بين الإمكانيتين الاليتين، وهو ما يسمى باختبار الواقع. مساواة إدراك واقع (عالم خارجي) أصبحت ملغاة. الأخطاء التي تحدث بسهولة الآن في الحلم بصورة منتظمة تسمى هلوسات^(١).

وظيفة اللغة التي يضعها فرويد في هذا الموقع نصب عينيه تمثل تثبيت أحداث الوعي من خلال أن «الداخل» يُشد إلى الرموز فيما يأخذ «الخارج» وجوده. على أساس هذه الوظيفة من الممكن أن تنسف عقبة إنجازات العقل الحيوانية فيما تحول السلوك المكيف إلى فعل أدائي. فرويد يشاطر المفهوم البرغماتي للفكر كفعل اختبار «كاختبار...؟؟» بطاقة تفريغ منخفضة^(٢). عبر الرموز اللغوية يمكن لسلسلة أفعال بديلة أن تنفذ عن طريق المحاولة أو عن طريق الاحتمال والإمكان. ولهذا فإن اللغة تشكل أساس إنجازات الأنا التي تنطلق فيها المقدرة على اجتياز اختبار الواقع. وهذا الاختبار يصبح إلزامياً من جهة ثانية بالمعنى الصارم للكلمة بعد أن تكون الحاجات قد ارتبطت بهلوسة، مع الاستباقات اللغوية للإثباتات والتي تم التعرف من حيث أنها حاجات متعينة ثقافياً. فقط في وسيلة اللغة يتبين إرث التاريخ الطبيعي لقوة الدافع التشكيلية المنحازة إلى الانجاء اليبدي والعدواني، فضلاً عن أنها غير محددة، لأنها محرزة من حركية الموروث الذي يظهر في شكل حاجات مفسرة. على المستوى الأنثروبولوجي تمثل متطلبات الغريزة من خلال تفسيرات

(١) المجلد السابع عشر من ٨٤.

(٢) المجلد الرابع عشر من ١٤.

وبالتالي من خلال الشباعات رغبة هلوساتية. ولأن القوة العارمة للبيدرو والمتطلبات العدوانية من أجل التأكيد الذاتي للأفراد وللنوع من طبيعة معيقة للموظيفة، لذلك فإنها تصطدم مع الواقع، مستوى الأنا الذي يختبر الواقع بجعل هذه الصراعات قابلة للتكهن وهو يتعرف أية انفعالات غريزية يمكن أن تسبب مواقف خطيرة في الوقت الذي تحرض فيه على الأفعال، وأية صراعات خارجية لا يمكن تجنبها. والأنا تتعرف مثل هذه الانفعالات الغريزية بصورة غير مباشرة على أنها أخطار. فهي تجيب بالخوف وبتقنية مقاومة الخوف، في الحالات التي لا يمكن أن يحل فيها الصراع بين الرغبة والواقع من خلال التدخل في هذا الواقع، لا يبقى شيء سوى الهرب. ولكن عندما لا يقدم المرفق العادي فرصاً للهروب لدى فائض ثابت في تخيل الرغبة عبر إمكانيات الإشباع الواقعي، عند ذلك تتوجه تقنية مقاومة الخوف من الواقع بوصفه منبع الأخطار المباشر أو ينجمه ضد متطلبات الغريزة المتماهية كمنع خطر غير مباشر:

بيدرو واضحاً أن حدث المقاومة (ضمن النفسي) مشابه للهروب الذي تتملص الأنا من خلاله من واحد من الأخطار التي تهدد من الخارج، ذلك أن الهدف يمثل محاولة هروب من أحد أخطار الغريزة^(١).

هذه المحاولة التي ترمي إلى إدراك حدث المنع الداخلي على أنه نموذج استجابة الهروب من شأنها أن تقود إلى صياغات تتفق بصورة مفاجئة مع الإدراكات الهرمونوية للتحليل النفسي: الأنا الهاربة التي لا تستطيع أن تتملص من الواقع الخارجي عليها أن تخفي ذاتها أمام ذاتها. والنص الذي تفهم فيه الأنا ذاتها في موقف ما، ينقذ لذلك من تمثيلات متطلبات الغريزة غير المرغوب فيها، ويخضع إلى الرقابة. تماهي القسم المقصي من النفس مع الذات يشتم إنكاره، ويصبح بالنسبة إلى الأنا

(١) المجلد الرابع عشر ص ١٧٦

حيادياً، ويشير إلى الهو. وهذا يصح أيضاً بالنسبة إلى تمثيلات الهو على مستوى العلاقة الرمزية المثقاة، بالنسبة إلى الأعراض.

الحدث الذي أصبح عرضاً من خلال الكبت يُزعم الآن وجوده خارج منظمة الأنا ومستقلاً عنها، ليس وحده فحسب وإنما أيضاً كل ما يصدر عنه يتمتع بالأفضلية ذاتها. يمكن للمرء أن يقول: بأن هذه الخارجانية *Extériorité* وحشما تلتقي، تداعياً مع تنظيم الأنا يصبح من الضروري التمازُل فيما إذا كانت هذه تسحب هذا التنظيم إلى ذاتها وتوسع من مداها مع هذا الريح على حساب الأنا. المقارنة الموثوقة من قبلنا تنظر إلى العرض على أنه جسم غريب من شأنه أن يصون دونما توقف ظاهرات التنبيه والاستجابة في الدائرة التي استقر فيها. على أنه يمكن أن يحدث أن معركة المقاومة ضد الانفعال الغريزي غير المحبب تحسم بتكون العرض. وإلى المدى الذي نراه، فإن ذلك يتبدى في أصدق حالاته لدى التحويل الهستيري، غير أنه في القاعدة يكون الممار شيئاً آخر، بعد الفعل الأول لتكبت تأتي خاتمة طويلة ولا منتهية، المعركة ضد إثارة الدافع تجد استمراريتها في المعركة ضد العرض^(١).

معركة المنع الثانوية ضد الأعراض تبين بأن حدث الهروب الداخلي الذي تخفي فيه الأنا نفسها عن نفسها، بأن تستبدل عدواً خارجياً من خلال مشتقات الهو التي حُيدت لتصبح أجساماً غريبة.

هروب الأنا أمام نفسها ذاتها إنما هو عملية تنفذ على اللغة وبها، وإلا لكان من غير الممكن أن نجعل حدث المنع هرمونياً ذا مفعول رجعي على طريق التحليل اللغوي. لقد حاول فرويد أن يجعلنا ندرك بأن فعل الكبت في الإطار الألسني إنما هو استبدال تصورات اللغة التي تمثل الغريزة. إبان ذلك ينطلق من المسلمة التي ترى:

(١) المجلد الرابع عشر ص ١٢٥

«ما يميز فعلياً تصوراً ما أو فكرة ما عن تصور آخر أو فكرة أخرى يقوم على أن التصور الأول يبقى متحققاً طبقاً لمادة ما غير معروفة، فيما يضاف الارتباط مع تصورات الكلمة في الحالة الأخيرة... السؤال: كيف يصبح شيء ما موعى؟ وربما كان أكثر إصابة للهدف أن نسأل: كيف يمكن لشيء ما في أن يكون ما قبل الوعي؟ أما الجواب فيمكن أن يكون: من خلال الارتباط مع تصورات الكلمة المناسبة»^(١).

إن التمييز بين تصورات الكلمة وبين التصورات الخالية من الرموز إنما هو إشكالي مثل الافتراض بأن أساساً لغوياً يمكن أن تتحقق فيه هذه التصورات المستبدلة من قبل اللغة. إضافة إلى ذلك ليس من الصواب أن نرى حسب أية قواعد ينبغي أن ترتبط التصورات غير الواعية مع بقايا الكلمات، إن لم يكن حسب القواعد النحوية. من هذه النقطة يبدو إخفاق نظرية لغة متطورة بادياً للعيان. ويبدو لي الأمر أكثر معقولة أن ندرك فعل الكبت على أنه إطلاق تفسيرات الحاجة ذاتها، ف لغة الحلم المنزوعة من القواعد النحوية والتمشحونة بالصور تعطي مرتكزات لمثل هذا النموذج الإقصائي. وربما يكون هذا الحدث بمثابة تكوين لاحق خاص بالنفس الداخلية لمقولة محددة للمعضوية التي كان تأثيرها عقلياً في الأزمنة البعيدة: نبدأ، نفى وعزل المجرم عن الرابطة الاجتماعية التي تقاسمه اللغة. ومع انقسام الرموز المفردة عن التواصل العام، يكون من الممكن أن يتوضع في الوقت ذاته تخصيص مضمونسانها^(٢). على أن العلاقة المنطقية للغة مشوهة مع اللغة العامة تبقى محافظاً عليها، ذلك أن الترجمة من اللغة العامة الخاصة تبقى ممكنة - وفي هذا تكمن فعالية التحليل اللغوي لمن هو فيد المعالجة.

(١) المجلد الثالث عشر ص ٢٢٧.

(٢) لقد أطلق الفريد لورنسر مفهوم الكبت كتنويه للغة المتداولة عن طريق اللغة الخاصة وذلك استناداً إلى مثال فرويد الخاص عن غويا الخبول. لورنسر سيوردة الفهم في عملية التحليل النفسي مخطوطة.

لقد نتج النكون المفهومي للأننا وللهو عن تفسير تجارب المحلل مع «مقاومة» المريض. ولقد أدرك فرويد حدث المقاومة على أنه بالضد في التأمل، وبالتالي من حيث أنه حدث مشابه للهروب من خلاله تخفي الأننا نفسها أمام ذاتها. الهو Es يمثل من ثم التسمية بالنسبة إلى جزء من الذات مقصي خارجاً من خلال المقاومة، في حين تمثل «الأننا» المرحلة التي تؤدي مهمة اختبار الواقع ومهمة رقابة الغريزة. عن طريق هذا التمييز البنيوي بدا أنه يمكن تغطية هذا البنيان من حيث أنه اللاوعي والوعي (وما قبل الوعي). وعندما يمكن تسمية عمل الوعي لتأمل لا واعي، عند ذلك يجب أن يتحول حدث التأمل المعاكس من الوعي إلى الأوعي. والآن ندل التجربة السريرية ذاتها التي انطلقت منها تكوينات الأننا والهو، بأن فاهلية مؤسسة المقاومة لا يمكن أبداً أن تكون بالضرورة واعية، وإنما تسيطر في أغلب الأحيان بدون وعي. وهذا ما يلزمنا على استدخال مقولة الأننا الأعلى «U+her Ich».

«العلامة الموضوعية للمقاومة تتمثل في أن خواطرها تخفق أو تبتعد عن الموضوع المعالج. فهي تستطيع أن تتعرف على المقاومة أيضاً ذاتياً من حيث أنها تستشعر احساسات محرجة عندما تقترب من الموضوع. غير أن هذه العلامة الأخيرة يمكن أن تُحذف. ومن ثم نقول للمريض أننا نستخلص من سلوكه بأنه الآن موجود في حالة المقاومة، وهو يجيب بأنه لا يعرف شيئاً عن ذلك، ويلاحظ فقط ما تنقل به عليه الخواطر. وهذا يظهر بأنه كان لدينا الحق. غير أن مقاومته كانت غير واعية كذلك ما هو مكبوت والذي نعمل على إزالته. كان يمكن للمرء أن يطرح السؤال: من أي قسم من الحياة النفسية تنطلق مثل هذه المقاومة غير الواعية؟ والمبتدئ في التحليل النفسي سوف يسارع إلى إعطاء الجواب. إنها مقاومة اللاوعي. إنها إجابة مزدوجة المعنى ولا لزوم لها. إذا كان المقصود أن المقاومة تنطلق من المكبوت، علينا أن

نقول بالتأكيد كلا. علينا قبل كل شيء أن نعتزف للمكبوت بقوة دافعة قوية، إنه نزوع شديد لاختراق الوعي. المقاومة لا يمكن أن تكون إلا تعبيراً عن الأنا التي نفذت الكبت في زمن ما وتريد أن يبقى دونها مس. وهكذا أدركنا الأمر دائماً في السابق أيضاً. ومنذ أن قبلنا افتراضاً بمنظمة في الأنا من شأنها أن تمثل المتطلبات الطاردة والمقيدة، الأنا الأعلى، نستطيع أن نقول بأن الكبت إنما هو فعل هذه الأنا الأعلى، فهي إما أن تنفذ ذاتياً وإما أن تقوم بذلك الأنا المطيعة لها والعاملة بأمرها^(١).

التكيف الذكي مع الواقع الخارجي الذي نثبته الأنا لاختبار الواقع بمائل تمثلك الأدوار الاجتماعية على الطريق عبر المطابقة مع الذات الأخرى، التي تمثل أمام الطفل التوقعات المقبولة اجتماعياً. من خلال استدخال هذه التوقعات تتكون الأنا الأعلى على أساس غرس وإقامة موضوعات حب معطاءة في الأنا. تجسيدات اختيارات الموضوع المعطاءة تسمح بنشوء مؤسسة الوجدان وترسيخ المتطلبات القمعية للمجتمع ضد متطلبات الغريزة العنيفة والحافلة لهذا السبب بانصراف والتمتاهية خطراً وذلك في بنية الشخصية ذاتها، الأنا الأعلى هي سلطة اجتماعية ممثلة إلى النفس الداخلية. والأنا لا تمارس وظيفة الرقابة على الغريزة إلا تحت حماية الأنا الأعلى. وما دامت تتصرف على أنها عضو تنفيذي للأنا الأعلى فإن المقاومة تبقى غير راعية. ومن هنا فإن الكبت يختلف عن السيطرة الواعية على الغريزة. فأننا الطفل التابعة أضعف من أن تحقق إنجازات مقاومة بالطرق المناسبة والفعالة انطلاقاً من مقدرتها الخاصة. وهكذا يقام في ذاته مؤسسة تجبر الأنا على الهروب من أمام ذاتها مع ذات القوة الموضوعية، مثلما تواجهها على الجانب الآخر وكتيجة للكبت مشتتات الهوى، من حيث أنها موضوعية.

(١) المجلد الخامس عشر ص ٧٤.

ويبدو أن استدخال معايير المنع إنما هو حدث مرحلة مشابهة مثل مقاومة الدوافع غير المرغوبة^(١). وهذا ما يعلل قرابة الأنا الأعلى مع الهو، حيث يبقى الاثنان غير واعين. بطبيعة الحال ينتم كل من حدث الاستدخال والمقاومة بعضهما البعض: ففي الثولت الذي تجمع فيه هنا اجتماعياً دوافع الفعل غير المرغوبة والتي تنتمي إلى الأنا كتخيل رغبات، تطبع هناك على الأنا المتشاكسة اجتماعياً دوافع فعل مرغوبة من الخارج. والاستدخال يسمح لحدث المقاومة بأن يفارن بأن هذا الاستدخال يمنع مناقشة الأوامر التي قد تحدث لغوياً. غير أن هذا المنع لا يرتبط مع تشوبه لغوي خاص. فرويد يشدد في هذا المجال على:

«أن الأنا الأعلى لا يمكن أن تنكر نشأتها مما هو مسموع، إنها جزء من الأنا وتبقى متاحة للوعي من قبل نصورات الكلمة (المفاهيم والمجردات) غير أن طاقة السيطرة تقدم إلى مضامين الأنا الأعلى، ليس من قبل الإدراك السمعي، الدرس أو القراءة، وإنما من قبل المصادر في الهو»^(٢)

ويبدو أن نوعاً من إضفاء القداسة على بعض القضايا يتحقق من خلال الارتباط مع دوافع فعل لبيدوية مكتوبة. وهكذا تصبح الرموز التي تعبّر بواسطتها أوامر الأنا الأعلى، ليست غير متاحة مباشرة إلى التواصل العام، مع أنها كقضايا أساسية متحدة لبيدياً ومحصنة ضد الاعتراضات النقدية. وهذا ما يعلل ضعف الأنا التي تختبر الواقع في مقابل سلطة

(١) اختلافاً من دراسة المبلانغوليا يتناول فرويد التذكر مثل الميكانيكية التي من خلالها «يقام في الداخل» موضوع حب كان قد أغض من شأنه. وهكذا يمكن أن تبقى من ثم مطابقة محافظاً عليها عندما يجب إزالة إنشاء، الموضوع. والعائلة النموذجية للاستدخال هي إقامة موضوعات الوائدين للعلامة في الداخل والذي تتولا الأنا الأعلى ارتباطاً بالإلقاء المعادي للوقوف الأردبي.

(٢) المجلد الثالث عشر من ٢٨٢.

الأنا الأعلى الحاكمة، التي تبقى معها الأنا متحدة على قاعدة اللغة المشتركة وغير المقطعة الأوصال.

من شأن اشتقاق نموذج البنية من تجارب الموقف التحليلي أن يشد المقولات الثلاث: الأنا، الهو والأنا الأعلى إلى المعنى النوعي لتواصل يتعاون فيه الطبيب والمريض بهدف إطلاق عملية كشف ودفع المريض باتجاه التأمل الذاتي. لذلك ليس بدون معنى أن نصف العلاقة ذاتها التي يجب أن نعود إليها لشرح الأنا، الهو والأنا الأعلى، وذلك بمساعدة نموذج البنية الذي تبينه من جهته. غير أن فرويد يقوم بذلك. فهو يفسر عمل الطبيب في التعبيرات النظرية لنموذج البنية. لذلك يبدو التواصل الذي كان قد وصف ضمن وجهات نظر التقنية التحليلية، قابلاً للإدراك نظرياً. في الحقيقة لا يحتوي العرض النظري على أي عنصر يتجاوز الوصف السابق للتقنية. لأن لغة النظرية تحوي محاولات أساسية يجب أن يتم تبينها فقط بالرجوع إلى العرض ما قبل النظري للتقنية. ولغة النظرية أفقر من اللغة التي وصفت فيها التقنية. وهذا يصح على التعبيرات التي تعود إلى المعنى النوعي للتحليل. وهذا يعني أن ما أصبح غير واعي ينحو إلى الوعي الذي يُقدّم إلى الأنا، حيث أن الانفعالات المكبوتة تلاحظ وتُنقد، ذلك أن الذات المنقسمة لم تعد قادرة على تحقيق أي تركيب^(١) في نموذج البنية لا تكون مؤسسة الأنا مجهزة بالمقدرة التي يتم التوجه إليها مع تلك التعبيرات. الأنا تمارس وقائف التلازم الذكي والرقابة على الغريزة، غير أن الإنجاز النوعي الذي يكون منه إنجاز دفاع السلب فقط، مفقوداً التأمل الذاتي.

فرويد يميز جيداً بين الإزاحة كحدث أولي وبين التصعيد والتصعيد هو إزاحة تتم تحت رقابة الأنا. وهو يميز تشبيهاً بين المقاومة من حيث

(١) المجلد السابع عشر ص ١٠٦ وما بعده.

أنها استجابة غير واعية وبين السيطرة العقلانية على الغريزة، فهي مقاومة ليس فقط بتوسط الأنا، وإنما تحت رقابتها، غير أن حركة التأمل التي تحول وضعا إلى وضع آخر، والجهد المحرر للنقد الذي يحول الوضع المرضي للمفسر ولخداع الذات إلى وضع الصراع المتجاوز والتصالح مع اللغة المقصاة، لا يظهر على مستوى ما وراء علم النفس ضمن وظائف الأنا. إنها مسألة ذات خصوصية: نموذج البنية ينكر مصدر المفولات الخاصة في سبرورة الكشف.

١١ - سوء الفهم العلمي لما وراء علم النفس حول منطق التفسير العام

يعترف فرويد في عرضه الذاتي بأن اهتمامه العلمي كان موجهًا في سنوات شبابه «أكثر العلاقات الإنسانية فيها إلى المواضيع الطبيعية»؛ ولم يكن يستشعر محبة خاصة بالنسبة إلى موقع الطبيب وقاعدته، لا في تلك المرحلة المبكرة من نشاطه، ولا حتى في المراحل المتأخرة. علماً بأن الطالب الجامعي يجد «راحة ورضى تامين» في الفيزيولوجيا. ولقد عمل ست سنوات في مختبر «أرنست بروكه» منشغلاً بأسئلة حول علم نسج الجهاز العصبي^(١) ويمكن أن تكون ازدواجية الاهتمام هذه قد أدت إلى أن فرويد قد أسس في التحقفة علماً إنسانياً جديداً، وإن كان رأى فيه بصورة مستديمة علماً طبيعياً. أكثر من ذلك ففي اتكائه على الفزيولوجيا العصبية التي تعلم فيها أن يعالج أنثروبولوجيا أسئلة ذات أهمية وحضور مناهج علوم طبيعية - طبية، يستعير فرويد النماذج المحددة من أجل تكوين النظرية. وفي هذا المجال لم يتطرق الشك إليه بأن علم النفس إنما هو علم طبيعي^(٢). الأحداث النفسية يمكن أن يجعل منها موضوعات بحث تماماً مثل الأحداث الطبيعية القابلة للملاحظة^(٣). والتكوينات المفهومية ليس لها أهمية في علم النفس أكثر

(١) المجلد التاسع عشر ص ٣٤.

(٢) «إذا لم تكن كذلك فماذا بإمكانها أن تفعل» المجلد السابع عشر ص ١٤٣.

(٣) المجلد الخامس عشر ص ١٧١.

من أي علم طبيعي آخر! لأن الفيزيائي لا يعطي أية معلومة عن طبيعة الكهرباء وإنما يستخدم الكهرباء، كما أن عالم النفس لا يتناول «الغريزة» من حيث أنها مفهوم نظري. ومن هنا فإن التحليل النفسي جعل من علم النفس علماً مستقلاً:

«افرضية التي تنبأها بوجود جهاز نفسي ممتد مكانياً مركب قصدياً ومتطور من خلال حاجات الحياة، من شأنه أن يعطي فقط ظاهرة نشوء الوعي ضمن شروط معينة وفي موقع محدد، منحنتا الإمكانية في أن نقيم علم النفس على قاعدة مشابهة مثل أي علم طبيعي آخر وليكن ذلك الفيزياء»^(١).

فرويد لا يخجل من نتائج هذه المساواة بين التحليل النفسي وبين العلوم الطبيعية. وهو يرى من حيث المبدأ أنه من الممكن أن يأتي يوم يحل فيه الاستخدام الدوائي للكيمياء الحيوية محل التطبيق العلاجي للتحليل النفسي. والفهم الذاتي للتحليل النفسي كعلم طبيعي يعمل على خلق نموذج الاستفادة التقنية من المعلومات العلمية. عندما يبدى التحليل ظاهرياً فقط على أنه تفسير نصوص، ويؤدي فعلياً إلى جعل تحكم تقني في الجهاز النفسي، عند ذلك لن يكون مستغرباً التصور أن تأثير علم النفس سيكون ذات يوم أكثر فاعلية إذا ما استبدلناه عن طريق تقنيات المعالجة الحديثة:

«يمكن أن يعلمنا المستقبل كيف نؤثر عن طريق المواد الكيميائية الخاصة في مقادير الطاقة وتوزيعها في الجهاز النفسي... حالياً لا يمكن أن نوصي بأفضل من تقنية التحليل النفسي»^(٢).

هذه الجملة تدلل على أن الموقف التقني للتحليل لا يتفق إلا مع نظرية حُلَّت من الإطار الموقلاتي للتأمل الذاتي، واستبدلت من قبل

(١) المجلد السابع عشر ص ١٢٦ وكذلك ص ٨٠.

(٢) المجلد السابع عشر ص ١٠٨.

نموذج بنية مناسب لسيرورات التكون من خلال نموذج توزيع الطاقة. ما دامت النظرية طبقاً لمعناها تبقى عائدة إلى إعادة تكوين قطعة مفقودة من تاريخ الحياة وبالتالي إلى التأمل الذاتي فإن استخدامها لا بد أن يكون بالضرورة عملياً. وهي تؤثر في إعادة تنظيم التفهم الذاتي للأفراد المبدعين اجتماعياً، ذلك التفهم المتكون طبقاً للغة المتداولة والذي يوجهه الفعل. في هذا الدور لا يمكن للتكنولوجيات التي تُستقى بالمعنى الصارم من العلوم التجريبية أن تحل محل التحليل النفسي. ذلك لأن الفارماكولوجيا النفسية تحقق تغيرات في الوعي بقدر ما تتحكم بوظائف العضوية البشرية، كما تتحكم بسيرورات الطبيعة الموضوعة. وتجربة التأمل التي ينتجها الكشف هي بالمقابل الفعل الذي من خلاله تتحلل الذات من الدور الذي أصبحت فيه موضوعاً. هذا الإنجاز النوعي يجب أن يثقل على الذات نفسها، ولذلك لا يمكن إيجاد تعريض عنها، حتى ولا تكنولوجياً، عندما تخدم التقنية شيئاً ما آخر، لإعفاء الذات من إنجازاتها الخاصة.

انطلاقاً من النماذج المعروفة لدور العصبونات في الفيزيولوجيا العصبية المعاصرة وضع فرويد في سنواته الأولى مشروع علم نفس ما لبث أن ابتعد عنه سريعاً^(١) كان فرويد يأمل في هذه الفترة من حياته أن يكون باستطاعته تأسيس علم النفس بصورة مباشرة كعلم طبيعي وتحديداً كقسم خاص من فيزيولوجيا الدماغ المبنية لاحقاً من جانبها على أساس الميكانيك. وسيكون من المفروض في هذا العلم أن يعرض الأحداث النفسية كحالات متعينة كمياً لأجزاء مادية قابلة للشرح^(٢). مقولات من

(١) الأجزاء الثلاثة التي أرسلها فرويد في تشرين أول (أكتوبر) ١٨٩٥ إلى فليس لم نشرها لأول مرة ١٩٥٠ في ملحق لمجلد الرسائل (من بدايات التحليل النفسي) ي. يونس: حياة وأعمال سيغموند فرويد. برن ١٩٦٠ المجلد الأول من ٤٣٨ وما بعده.

(٢) بوس، المصدر السابق ص ٤٤٤.

مثل التوتر، وخيبة الأمل؛ الانفعال والكف تعود إلى توزيع الطاقة في الجهاز العصبي، وإلى مسارات حركة العصبونات التي يتم تصورها حسب ميكانيك الأجسام الصلبة. هذا البرنامج الفيزيائي أسقطه فرويد من حسابه لصالح منطلق سايكولوجي بالمعنى الضيق. وهذا المنطلق يحتفظ ثانية باللغة الفيزيولوجية العصبية، وإن كان يجعل محمولاتها الأساسية مباحة بصورة صامتة لإعادة تفسير عقلي. الطاقة تصبح طاقة غريزة لا يمكن قول شيء حول أساسها الجسدي، الكف، تفريغ مخزون الطاقة وآلية توزيعها ينبغي أن يعمل حسب نموذج نسق موسّع ميكانيكياً، غير أنه يجب أن يتنازل عن أي تموضع مكاني.

الفكرة الموضوعية التي يتصرفنا ترتبط بالمرضية Lokality؛ النفسية. نحن نريد أن نضع جانباً أن الجهاز النفسي الذي تدور المسألة حوله إنما هو معروف لدينا كجهاز تشريحي، ونريد أن نتجنب الإغراء الذي يدعونا إلى أن نعين التوضع النفسي تشريحياً. نحن نبقي على الأرضية السايكولوجية ونفكر في أن نقي بالمطلب الذي يرى بأننا نتصور الآلة التي تكون في خدمة الإنجازات النفسية، كما نتصور ميكروسكوباً أعد تركيبه سلفاً، أو جهازاً فوتوغرافياً أو ما إلى ذلك. الموضوع النفسي نأخذ من ثم مكاناً ما ضمن جهاز تظهر عليه وحدة من المراحل السابقة للصورة. في حالة المجهر والمناظر تكون هذه معروفة جزئياً، مواقع أو أمكنة لا يقع فيها أي قسم قابل للإدراك من الجهاز. أن نطلب المعذرة لعدم اكتمال هذه الصورة أو كل الصور المشابهة، أرى فيه شيئاً نافلاً. هذه التشابهات ينبغي أن تدعمنا في المحاولة التي نقوم فيها من أجل شرح تعقيد الإنجاز النفسي من حيث أننا نحلل هذه الإنجازات ونلحق الإنجازات المفردة بالأجزاء المختلفة للجهاز^(١).

(١) المجلدان الثاني والثالث ص ٥٤١.

نحن تصور الجهاز النفسي كآلة مركبة من عناصر عدة نريد أن ندعو أجزاءها المكونة مستويات أو أنساقاً إذا ما أردنا أن نغفل العيانية. عند ذلك يكون الشوق بأن هذه الأنساق ربما كان لها توجد مكاني ثابت مقابل بعضها البعض، مثلما توجد أنساق من عدسات مختلفة خلف بعضها البعض في المنظار. إذا أخذنا المسألة بما يكفي من الصرامة فإننا نُسنا بحاجة إلى وضعية تنظيم مكاني فعلاً للأنساق النفسية. وبكفينا عندما تُنجز خلال أحداث نفسية معينة، سلسلة في الأنساق التي تتحرك في تتابع زمني محدد من الانفعال^(١)

فرويد يجري إلحاقات أساسية بين التجارب الذاتية وبين مسارات الطاقة المتصورة موضوعياً. التمتع ينتج عن تراكم الانفعال حيث يفترض أن تكون شدة الانفعال متناسبة مع كمية الطاقة: وعلى العكس من ذلك تنشأ اللذة لدى تصريف طاقة مخزنة أي من خلال تخفيض الانفعال. وحركات الجهاز يتم تنظيمها من خلال الاتجاه نحو تجنب تكديس الانفعال^(٢) إن إلحاق التعبيرات العقلية (مثل غريزة) انفعال، تمنع، لذّة، رغبة) بالأحداث الفيزيائية (كمية الطاقة، توتر الطاقة، شحن الطاقة، تفريغها، النسق، الاتجاه نحو دفع الطاقة خارجاً) تكفي لأن تحل مقولات الوعي واللاوعي التي كان قد تم اكتسابها من التواصل بين الطبيب والمريض، من نسق مرجعية التأمل الذاتي وأن تنقلها إلى نموذج توزيع الطاقة:

«يمكن أن يكون التمني الأول الإشغال الهلوسي للتذكر الإشباعي. غير أن هذه الهلوسة تبدي، إذا لم تضبط حتى الاستنفاد، وكأنها غير نشطة لكي تحقق انتهاء الحاجة، أي اللذة المرتبطة بالإشباع. وهناك فاعلية ثانية ضرورية - فاعلية نسق آخر طبقاً لطريقتنا في التمييز - التي لا

(١) المجلد الثاني والثالث ص ٥٤٢.

(٢) المجلد الثاني والثالث ص ٦٠٤.

تسمح بأن انشغال التذكر يصل إلى الإدراك ومن هناك يمسك بالقوى النفسية، وإنما تقود الانفعال المنطلق من منه الحاجة إلى طريق مفتوحة من شأنه أن يغير في النهاية العالم الخارجي عبر الحركية الإرادية، بحيث يمكن ادخال الإدراك الواقعي لموضوع الإشباع. إلى هذا الحد نكون قد تتبعنا بعيداً ترسيمة الجهاز النفسي؛ والنسقان الاثنان هما بداية ما نضعه في الجهاز المنكون بصورة كاملة^(١)

نشر فرويد سنة ١٨٩٥ دراسات حول الهستيريا بالتعاون مع بروير، وقد سُرحَت في هذا العمل ظاهرات بالاثولوجية طبقاً لنموذج ثم تصوره فيما بعد. تحت التنويم المغناطيسي تعرفت إحدى مريضات بروير، إلى أن أعراضها تتعزز بمشاهد تعود إلى تاريخ حياتها السابقة، كانت قد كتبت فيها انفعالات قوية. وكان يمكن لهذه الانفعالات أن تدرك على أنها كميات طاقة قابلة للإزاحة أغلقت أمامها السبل العادية للتفريغ، لذلك كان لا بد من أن تُستخدم بصورة شاذة. وإذا انطلقنا من السايكولوجيا فإن هذا العرض سينشأ من خلال احتقان انفعال ما؛ يمكن عرضه في نموذج وأيضاً كنتيجة لتحويل كمية طاقة منعت من التصريف. أما الطريقة العلاجية التي مارسها بروير فكانت تهدف إلى توجيه مقدار الانفعال المستخدم للمحافظة على العزف، والذي سار على الطرق الخائئة لينحصر هناك، إلى الطرق العادية حيث يمكن أن يصل إلى التصريف (التنفيس)^(٢). لقد تعرف فرويد سريعاً على سبلات التنويم المغناطيسي وتبنى بدلاً منه تقنية التداوي الحر. والقاعدة الأساس التحليلية تصير شروط احتياط خالي من القمع بوضع فيه الموقف الجاد وبالتالي نعطي ضغط الجزاءات الاجتماعية وإن يكون بقدر الامكان خارج أي تأثير طيلة التواصل بين الطبيب والمريض.

(١) المجلد الثاني والثالث ص ٦٠٤.

(٢) المجلد الرابع عشر ص ٤٦.

الانتقال من التقنية القديمة إلى الحديثة إنما هو أمر جوهري. وهو لا ينتج من صميم اعتبارات علاجية وإنما من الرؤية المبدئية، ذلك أن ذاكرة المريض المعرفة نسلياً وعلاجياً يجب أن تؤدي إلى تملك واعى لنقطة مكتوبة من تاريخ الحياة لا يستطيع التحرير التنويري للواعي أن يفتقر بشكل نهائي عقبات التذكر وأن يتلاعب بأحداث الواعي ولا يُحال إلى الذات نفسها. فرويد ألقى جانباً بتقنية بروير لأن التحليل ليس بسبرورة طبيعية موجهة؛ وإنما حركة تأمل ذاتي على مستوى المشاركة بين الطبيب والمريض عن طريق اللغة المتداولة. وهذا ما أنجزه فرويد بصورة خاصة في الدراسة المذكورة حول، «التذكر، التكرار والعمل المتواصل»^٥. وهو يتناول في نهاية الدراسة ذاتها حركة التأمل الذاتي تلك التي تنتج ضمن شروط القاعدة الأساس التحليلية، حسب نموذج بروير القديم، وتحديدًا التذكر من حيث أنه تنفيس.

«يمكن أن يصبح هذا العمل المتواصل للمقاومات في البراكسيس مهمة شاقة بالنسبة لمن يخضع إلى التحليل واختبار تحمل بالنسبة إلى الطبيب. غير أنه يمثل تلك القطعة من العمل التي لها التأثير الأكبر الذي يغير المريض، والذي يميز المعالجة التحليلية المحصورة من خلال الكتب، الذي من دونه تبقى المعالجة بالتنويم المغناطيسي بلا تأثير»^(١).

فرويد لم يحالفه النجاح لأنه منذ البداية يبقى أسير التفهم الذاتي العلمي، وأسير موضوعية تمود راجعة دونما توسط من مرحلة التأمل الذاتي إلى الوضعية Positivism المعاصرة طبقاً لنموذج ماخ، وتتخذ لذلك صفة فظة. وبصورة مستقلة عن بيوغرافيا العمل بأكمله يمكن إعادة تكوين طريق الضلال المنهجي على النحو التالي. المقولات الأساس للنظام العلمي التجديد، التكونات المفهومية، والافتراضات حول

(١) السجل العاشر ص ١٣٦.

العلاقات الوظيفية للجهاز النفسي وحول آلية نشوء الأعراض وآلية حل أشكال القسر المرضية - هذا الإطار الميتاسايكولوجي تم تطويره بالدرجة الأولى من تجارب المرقف التحليلي ومن تفسير الأحلام. هذا الاستخلاص يحمل معنى طرائقي وليس فقط معنى سايكولوجيا البحث. هذه المقولات وهذه العلاقات لم تُكتشف بالتالي فقط ضمن شروط معينة لتواصل محمي نوعياً؛ وهي لا يمكن أن تشرح مستقلة عن ذلك. شروط هذا التواصل هي شروط إمكانية المعرفة التحليلية بالنسبة إلى الشريكين الاثنين الطبيب والمريض سواء بسواء. ربما كان هذا التضمن موجوداً في ذهن فرويد عندما وضع عنواناً الشهرة للعمل التحليلي، وذلك «أن البحث والمعالجة يتطابقان تماماً في هذا التضمن»^(١). عندما يكون الإطار المفولاتي للتحليل النفسي كما برهنا انطلاقاً من نموذج البنية الخاصة به، مرتبطاً طبقاً لمنطق العلم مع شروط تفسير نصوص مشوهة ومقطعة الأوصال، التي يتخدع بها المؤلفون أنفسهم، كما تبقى النظرية مرتبطة بعلاقة مع التأمل الذاتي.

المحاولة وحدها تقدم البديل الذي يعيد صياغة فرضيات التحليل النفسي في إطار مقولات علم تجريبي صارم. وهكذا تكون النظريات مصاغة من جديد في إطار علم نفس تعليمي مكون سلوكياً، ومن ثم خاضعة إلى الإجراءات العادية للاختبار. وأكثر مشقة هي محاولة إعادة بناء نموذج شخصية نتكون طبقاً لعلم نفس الأنا ومؤسسة من جانب ديناميك الغريزة، مع وسائل الوظيفة الجديدة من حيث أنه نسق ينظم ذاتياً. في كلتا الحالتين يمكن الإطار النظري الجديد من فاعلية المفاهيم، وفي كلتا الحالتين يطالب هذا الإطار باختبار الفرضيات المستخلصة ضمن شروط تجريبية experimentell. لقد افترض فرويد دون أن يعلن

(١) المجلد الثامن من ٣٨٠.

ذلك بأن ما وراء علم النفس الذي أتى به ، والذي يفك نموذج البنية من أساس التوافق بين الطبيب والمريض ويقيم الارتباط نهائياً مع نموذج توزيع الطاقة ، ويمثل صياغة صارمة من هذا النوع بدلاً من ذلك انطلاقاً من العلوم التجريبية.

فرويد لا يقيم بطبيعة الحال علاقة حرة من ازدواجية المشاعر مع ما وراء علم النفس الذي ينعت في بعض الأحيان على أنه «شعوذة»^(١) . في ازدواجية المشاعر هذه يمكن أن يكون شيء من الشك صحيحاً في قوام هذا العلم، ذلك الشك الذي يدحضه فرويد بكل قوة. وفرويد خذع نفسه، ذلك أن علم النفس ما دام يتفهم ذاته من حيث أنه علم تجريبي صارم لا يستطيع أن يرضى بنموذج يتمسك باستخدام لغوي فيزيائي دون أن يؤدي جدياً إلى افتراضات قابلة لأن تكون عملياتية. نموذج توزيع الطاقة ينتج فقط ما في ذاته كما لو أن الأقوال المعبرة عن التحليل النفسي تمود إلى تحولات الطاقة القابلة للقياس. غير أنه لم تختبر تجريبياً أية واحدة من الأقوال حول العلاقات الكمية، التي تم استنباطها ضمن وجهة نظر اقتصاد الغريزة. لقد تم إدراك نموذج الجهاز النفسي من حيث أن الأحداث التي يشئ ما وراء علم النفس أفعالاً عنها، ويدفع قابلية الملاحظة إلى التداعي لغوياً، لم يكن بالإمكان الفكك منها، كما لا يمكن أن يحدث ذلك مستقبلاً.

يمكن أن تقول بأن فرويد لم يكن على علم تام وبما يكفي من الوضوح بالتمدد المنهجي لهذا التقيد، لأنه رأى في موقف المناقشة التحليلي عملاً ذا طبيعة شبه تجريبية، كما أدرك لهذا السبب قاعدة التجربة السريرية على أنها تعويض كاف عن الاختبار الذي تؤديه التجربة. والاعتراض بأن التحليل النفسي لا يسمح بإقامة برهان تدعمه

(١) المجلد السادس عشر ص ٦٩.

التجربة يواجهه فرويد بما يدل على علم الفلك الذي لا يستطيع أن يقيم التجارب حول الأجسام السماوية في حين يقتصر مجال عمله على الملاحظة^(١). غير أن الفرق بين الملاحظة المعتمدة في علم الفلك والملاحظة الخاصة بالمحادثة التحليلية هو أن الانقفاء شبه التجريبي لشروط المنطلق هناك تسمح بملاحظة متحكم بها لأحداث كانت ولا زالت موضوع تكهن، في حين نفتقد هنا مستوى مراقبة نجاحات الفعل الأداتي إجمالاً^(٢). فضلاً عن أننا نجدد معشلاً من خلال مستوى مشاركة انتباههم حول معنى رموز غير مفهومة. إذا كان فرويد يتمسك دونما تردد بالمحادثة التحليلية من حيث أنها قاعدة التجربة الوحيدة، ليس فقط بالنسبة إلى تطور ما وراء علم النفس، وإنما بالنسبة إلى صدقية النظرية ذاتها، فإن ذلك يكشف من جهة ثانية عن وعي بالحالة الفعلية لهذا العلم. يجب أن يدرك فرويد بالتأكيد أن التحقيق المنطقي لبرنامج علم طبيعي أو إذا كنا صارمين لبرنامج علم نفس معتمد على علم سلوك، لا بد أن تتم التضحية بالهدف الذي يعود الفضل إليه وحده في وجود التحليل النفسي: أعني بذلك هدف الكشف، الذي تبعاً له ينبغي أن تتكون الأنا Ich من فهو Es. إلا أن فرويد لم يتخل عن هذا البرنامج، ولم يدرك ما وراء علم النفس كما يمكن أن يكون في نسق مرجعية التأمل الذاتي وحده: أي كتفسير عام لتسيرورات التكون.

وسببكون من المعقول أن تخصص اسم ما وراء علم النفس Metapsychologie بالنسبة إلى الافتراضات الأساس التي تعود إلى العلاقة الباثولوجية للغة التمداداة وللتفاعل التي يمكن أن تعرض في نموذج بنية مؤسس من زاوية نظرية اللغة. إبان ذلك لا تدور المسألة حول نظرية تجريبية، وإنما حول ما بعد نظرية Metatheoretic أو أفضل من ذلك حول ما

(١) المجلد الخامس عشر من ٢٣.

(٢) أو ما يشبه الفعل: الاختبار إنما هو بديل عن المقاربة الفعلية لشروط المنطق.

بعد هيرمنوطيقا Metahermenentik تبين شروط إمكانية المعرفة التحليلية النفسية. من شأن ما وراء علم النفس أن يطلق منطق التفسير في موقف المناقشة التحليلي. وإلى هذا المدى يقف هذا العلم على السوية ذاتها التي نقف عليها علوم الطبيعة وعلوم الروح. وهو يتأمل مثل تلك العلوم الإطار الترنسندنتالي للمعرفة التحليلية بوصفها العلاقة الموضوعية لسيرورات البحث المنظمة، وهذا يعني في الوقت ذاته دراسة سيرورات الاستقصاء الذاتي في مرحلة التأمل الذات.ي لا يمكن أن يوجد بظبيعة الحال، بخلاف منطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح شيء ما مثل المنهجية التي تعرضها المضامين المادية. ذلك لأن بنية علاقة المعرفة مع بنية الشيء المراد معرفته، إنما هي الشيء ذاته. وإدراك موقف النقل من حيث أنه شرط المعرفة الممكنة إنما يعني في الوقت ذاته إدراك العلاقة الباتولوجية. بسبب المضمون المادي فإن القضايا النظرية التي نريد أن نحفظ بها لما وراء علم النفس ليست قضايا عرفت بكونها ما بعد نظرية، وبالكاد فصلت عن التفسيرات الغنية المضمون تجريبياً لسيرورات التكون المنحرفة ذاتها. ومن الأكيد أنه يوجد فرق في المرحلة المنهجية: التفسيرات العامة إنما هي متاحة للاختبار التجريبي مباشرة مثل النظريات الخاصة بالعلوم التجريبية على قاعدة تجارب مختلفة، في حين تنشأ المسلمات الأساس لما بعد الهيرمنوطيقا حول الفعل التواصل وتشوه اللغة وباتولوجيا السلوك من التأمل اللاحق في شروط المعرفة الممكنة الخاصة بالتحليل النفسي، كما يمكن أن يعترف بصدقيتها أو إخفاقها بصورة غير مباشرة طبقاً لنجاح مقولة كاملة لسيرورات البحث.

على مستوى التأمل الذاتي يمكن لمنهجية العلوم الطبيعية أن تكشف علاقة نوعية للغة وللعمل الأداتي، بينما تكشف منهجية علوم الروح مثل ذلك بين اللغة والشفاصل، وأن تتعرف علاقة موضوعية في دورها الترنسندنتالي. ما وراء علم النفس يعالج علاقة أساسية وبالتالي العلاقة

بين نشوء اللغة وبين باتالوجيا السلوك. وهو يشترط مسبقاً وإبان ذلك نظرية اللغة المتداولة التي تمثل مهمتها في إيضاح الصديقة المشتركة لرموز، وكذلك التوسط اللغوي للتفاعلات على أساس الاعتراف المتبادل، وتقرب إلى الأذهان التمود الاجتماعي على علم نحو الألعاب النظرية من حيث أنها حدث يخص أفراداً بعينهم. ولأن بنية اللغة طبقاً لهذه النظرية تعين في وقت واحد اللغة وبراكسيس الحياة، فإن دوافع الفعل منظوراً إليها على أنها احتياجات مضرة لغوياً، لا تمثل قوى فاعلة تحرض من الخلف وإنما أهدافاً فائدة ذاتياً ومتوسطة رمزياً، وفي الوقت ذاته متشابكة تبادلياً.

مهمة ما وراء علم النفس الآن هي أن تثبت إن الحالة العادية إنما هي حالة حدية لبنية دوافع تتعلق في الوقت ذاته بتفسيرات حاجة متواصلة عموماً، مثلما هي مكبوتة ولها خصوصية. والرموز المنقسمة وكذلك الدوافع المكبوتة تطلق قواها من فوق رؤوس الذوات وتُفسر من الاشتباكات البديلة والرموزات المعوضة. وبهذه الطريقة نشوء نص الألعاب اللغوية للحياة اليومية وتجعل ذاتها بادية للعيان مثل اضطراب التفاعلات المترسخة: من خلال القسر والكذب ومن خلال العجز عن مطابقة التوقعات التي جُعِلت ملزمة اجتماعياً. مقابل الدوافع الواعية نكتسب الدوافع غير الواعية لذلك لحظة رجوع الدافع المحرك خلفاً كما هو غريزي، لأن القوة الدافعة سواء أكانت تلك المثبتة في المنظومات الاجتماعية للمحافظة على الذات الجمعية، أو تلك التي لا يتم انصاضها فيها، وإنما يجري قمعها، وتسمح بالتحرف بوضوح على الاتجاهات الليبية والعدوانية، لذلك فهي نظرية غريزة ليست مهلة المنال. وعلى مثل هذه النظرية أن تتحرر من الموضوعية المخاطنة. إن مفهوم الغريزة الذي يرجع إلى السلوك الحيواني قد تم استفاؤه بصورة خاصة من ما قبل التفهم لعالم بشري مختزل، ولكن مفسر طبقاً للغة

المتداولة، ببساطة من مواقف الجوع، الحب والكره. هذا الربط مع بنى معنى عالم الحياة بقدر ما يمكن أن يكون أساسياً، لا يخسر مفهوم الغريزة المنقول رجوعاً مما هو حيواني إلى الإنسان. إنها أهداف مطبوعة أو منحرفة عكست ذاتها من الدوافع الواعية إلى الأسباب فيما يخضع الفعل التواصل إلى سببية العلاقات التي تنمو طبيعياً. إنها سببية القدر وليست سببية الطبيعة، لأنها تسيطر من خلال الوسائل الرمزية للروح - لهذا السبب يمكن أن تفسر فقط من خلال قوة التأمل.

من خلال عمل «ألفريد لورنسر» الذي يتناول تحليل أحداث ديناميك الغريزة على أنه تحليل لغوي بمعنى هرمونطيقا الأعماق^(١)، أصبحنا في وضع يسمح لنا بأن ندرك تماماً الألية الحاسمة للبناء اللغوي Sprachpathologie إضافة إلى آلية تشكيل بنى الفعل وبنى اللغة الداخلية وآلية تفكيكها التحليلي. التحليل اللغوي الذي يفسر دوافع غير واعية في الأعراض كما يفسر من المواقع المخربة ومن القطع المجزأة لنص ما، المعنى المكبوت من خلال الرقابة، يتجاوز البعد المتهم ذاتياً للفعل القصدي. وهو ينطلق من اللغة ما دامت في خدمة التواصل وتتقدم إلى الطبقة الرمزية التي فيها تخدم الذات نفسها باللغة، وتفضع في الوقت نفسه ذاتها. ولهذا السبب فإن التحليل يتلازم مع علاقات سببية تنشأ في الوقت الذي تستجيب فيه اللغة، ما دامت قد منعت من التواصل العام من خلال القمع بقسر متمم، ونحول الوعي كما الفعل التواصل إلى قوة طبيعية ثابتة. الحدود النهائية هي في العادة تجارب مرضية لمشهد طفولة من جهة، ومن جهة ثانية هي تزييف الواقع الفعلي المؤيد ضمن وسواس التكرار وأساليب في السلوك غير عادية. يتحقق حدث المقاومة الأصلي في موقف صراع طفولي على أنه هروب من شريك متفوق. كما

(١) ألفريد لورنسر - سروردة الفهم في عملية التحليل النفسي - مخطوطة.

يسحب التفسير اللغوي تدافع الفعل المقاوم من التواصل العام، من خلال ذلك تبقى العلاقة النحوية للغة العمومية دون مس، في حين تُضفي الخصوصية على أجزاء من المضمون المعنوي *semantisch*، على أن تكون العرض إنما هو تعويض عن رمز له أهمية مختلفة. والرمز المنقسم لا يكون بذلك قد سقط تماماً من العلاقة مع اللغة العامة؛ إذ أصبحت هذه العلاقة النحوية سرية. وهي تستقي قوتها من خلال أنها تشوش منطق الاستخدام اللغوي العام عن طريق تطابقات خاطئة من حيث المعنى، الرمز المكتوب يترابط مع سرية النص العام حسب قواعد قابلة للفهم موضوعياً ونتيجة عن الظروف المحسوبة لتاريخ الحياة، ولكن ليس حسب القواعد المشتركة بين الذات. ولهذا السبب لا يكون إخفاء المعنى العرضي واضطراب التفاعل المتماثل معه مفهوماً لا بالنسبة إلى الآخرين ولا بالنسبة إلى الذات نفسها. وهو لا يصبح مفهوماً إلا على مستوى المشاركة بين الذات التي يجب أن تنجز قبل كل شيء بين الذات كأننا *Ich* وبين الـ *Es*، وهذا لن يتحقق إلا عندما يخترق المريض والطبيب تأملياً عقبة التواصل. وهذا ما يصبح سهلاً من خلال موقف التحليل، لأن الفعل غير الواعي يبقى بلا جدوى بالنسبة للطبيب، ذلك أن الصراع المتكرر سوف يترد على المريض، ويتم تعرقه بمساعدة تفسير المحلل، ويواجه في علاقة ما مع مشاهد التكرار خارج التحليل، وفي النهاية يمكن إرجاعه إلى المشهد الأولي. إعادة التكوين هذه تفك التطابقات الخاطئة للتعبيرات الخاصة باللغة الشائعة عن طريق معاني لغوية خاصة، وتقرب إلى الأذهان العلاقة النحوية المخبئة بين الرمز المنقسم وبين النص العام المشود من جهة الأعراض. العلاقة النحوية بين الرموز اللغوية وطبقاً لجوهرها تتجلى طبقاً لطريقة مظهرها كعلاقة سببية بين أحداث تجريبية وبين سمات شخصية

مترسخة^(١). والتأمل الذاتي يتجاوز هذه العلاقة حيث يختفي التشوه اللغوي الخاص مثل الإشباع الترميضي العَرَضِي لدوافع الفعل المكبوتة والمتاحة الآن للرقابة الواعية.

بسمح نموذج المستويات الثلاثة للأنَا، الهُو والأنا الأعلى بعرض نسقي لبنية التشوه اللغوي وليبتالوجيا السلوك. وفي هذا النموذج يتاح تنظيم الأقوَان ما بعد الهرمنوطيقا، التي من شأنها أن تجلو الإطار المنهجي في الوقت الذي ينم فيه تجريبياً تطوير التفسيرات الغنية المضمون لسيورات التكون. وعلينا أن نميز هذه التفسيرات العامة عن الإطار الخاص بما وراء علم النفس. إنها تفسيرات التطور الطفولي المبكر (ونشوء الأساس الدافعي والتأهيل الموازي لوظائف الأنَا) وهي تخدم بحل الحكايات التي يجب أن تشكل الأساس في كل حالة منفردة من حالات تاريخ الحياة من حيث أنها نرسمة تفسير يمكنها إيجاد المشهد الأصلي للصراع المتجاوز وتجعل آليات التعلم، التي يحسب فرويد حسابها (اختبار الموضوع، المطابقة مع المثال، غرس موضوعات حب معطاة) ديناميك نشوء بنى الأنَا مفهومة على مستوى التفاعل المتوسط رمزياً. وآليات الدفاع نتدخل في هذه السيرة ما دامت المعايير الاجتماعية، متجسدة في توقعات أشخاص ذوي علاقات أولية، وتواجه الأنَا الطفولية بقوة غير محتملة، وتُفسر على الهروب ضد ذاتها وإلى تموضع ذاتها في الهُو. تتحدد سيرة تكون الطفل من خلال مشكلات يرتبط حلها، فيما إذا كانت عملية التنشئة الاجتماعية اللاحقة تثقل بارتهاان الصراعات غير المنجزة وبوظائف الأنَا المقيدة، وتُقاد

(١) انفصل الدي بجره «ماكينتر» (انلواي)، ١٩٦٨ ص ٨٢ وما بعد) بين الدوافع والسبب يجعل هذه العلاقة غير مفهومة.

بذلك من خلال موقع منطلق متحدد مسبقاً إلى تراكم أشكال الانخداع وتراكم الفسر والإخفاقات أو فيما إذا كان يمكن انطلاقة نسبية لهوية الأنا.

تشتمل تفسيرات فرويد العامة على افتراضات حول نماذج تفاعل مختلفة للطفل وأشخاصه المرجعيين الأوائل، وحول صراعات مماثلة وأشكال تجاوز الصراع، وحول بنى الشخصيات المنتجة من هذه الأشكال خلال عملية التنشئة الاجتماعية في زمن المبكرة، تمثل من جانبها قوى محركة بالنسبة إلى تاريخ الحياة اللاحق ونسمح بتكهنات مشروطة. ولأن سيرورات التعلم تتحقق في مسارات الفعل التواصلية، يمكن للنظرية أن تأخذ شكل قصة تعرض سردياً التطور الديناميكي النفسي للطفل كمسار حدث (فعل/ أو سلوك): مع توزيع أدوار نموذجي، وصراعات أساس ظاهرة نتابعية، نماذج تفاعل متكررة مع أخصار، أزمات، حلول، مع انتصارات وهزائم. ولأن الصراعات من جهتها تدرك ضمن وجهة نظر المقاومة، كما تدرك بنى الشخصيات طبقاً لما وراء علم النفس حسب علاقة الأنا، الهو والأنا الأعلى فإن ذلك التاريخ يُعرض تخطيطياً على أنه سيرورة تكون تسير عبر مراحل التوضع الذاتي ولها هدفها في الوعي الذاتي لتاريخ حياة جرى تملكها تأملياً.

وحدد ما وراء علم النفس المشروط يسمح بتعميم نسقي لما يمكن أن يفنى على أنه تاريخي. فهو يقدم جملة من المقولات والافتراضات الأساس تمتد إجمالاً إلى علاقات تشوه اللغة وبناتولوجيا السلوك. التفسيرات العامة المصوّرة في هذا الإطار إنما هي نتيجة تجارب سريرية متنوعة ومتكررة: لقد نم استقفاها حسب الطريقة المرننة للأسبقيات الهرمونوطيقية المؤكدة دائرياً. غير أن هذه التجارب تقع تحت الاستباق العام لترسيمة سيرورات التكون المضطربة. يضاف إلى ذلك أن تفسيراً حالماً يتطلب حالة ٥٥ ما هو عام سيُسحب من تلك الطريقة الهرمونوطيقية

للتصحيح المتواصل. لما قبل التفهم من النص، لقد ترسخ التفسير العام بالتمايز مع الاستيقاق الهرموني في لعناء اللغة، وبالتالي عليه أن يثبت جدارته طبقاً للتكهنات المستنبطة؛ مثل أية نظرية عامة. عندما يقدم التحليل النفسي صفحة من الحكايات التي يمكن أن تكمل على متنها سيرورات تكون مقطوعة وصولاً إلى تاريخ كامل، فإن التكهنات المستفاد بمساعدتها تعمل على خدمة إعادة تكوين الماضي: غير أنها تبقى فرضيات وبالتالي يمكن أن تكون مخففة.

بعين التفسير العام سيرورات التكون كنتيجة منطقية بديلة للحالات النفسية حسب شروط المنطق. يمكن للتنبيرات الهامة والخاصة بتاريخ التفوق أن تُحلل بالكامل في ارتباطها بالمنظومة. علاقة تاريخ الحياة القصدية: موضوعاً، التي تصبح متاحة فقط من خلال التأمل الذاتي، لا تكون وظائفية في الفهم العادي. الأحداث الأساسية هي أحداث دراما، فهي لا تظهر ضمن وجهة النظر الأدائية لتنظيم وسائل العقلانية الهادفة أو وجهة نظر السلوك الملائم. العلاقة الوظيفية تُفسر حسب نموذج خشبة المسرح: فالأحداث الأساسية تظهر كأجزاء من علاقة التفاعلات التي يتحقق من خلالها معنى ما. هذا المعنى لا نستطيع أن نمثله مع أهداف تشق طبقاً لنموذج الحرف، التي تتحقق من خلال الوسائل. والمسألة لا تدور حول مقولة المعنى المأخوذة من دائرة وظائف الفعل الأدائي مثل المحافظة على حالة نسقية ضمن شروط خارجية متبدلة. المسألة تدور حول معنى يعني يعني ذاته على الرغم من أنه لا يقصد ذلك، من خلال الفعل التواصلي ويتجلى تأملياً في تجربة متصلة بتاريخ الحياة. وهكذا ينكشف المعنى في مسار الدراما. وفي سيرورة التكون الخاصة نجد أنفسنا وقد أصبحنا بطبيعة الحال الممثلين والنقاد. وفي النهاية يجب أن يكون بإمكان معنى الحدث أن يأتي بالنسبة إلينا نحن المنخرطين في دراما تاريخ الحياة، نقدياً إلى الوعي؛ يجب على الذات أن يكون

بإمكانها سرد تاريخها الخاص وإدراك المعرفات التي وقعت في طريق التأمل الذاتي. ولا يمكن الوصول إلى الوضع النهائي لسبورة التكون إلا عندما تتذكر الذات تطابقاتها واغتراباتها، تموضعاتها المقسورة والتأملات المكتسبة، من حيث الطرق التي تأسست عليها هذه الذات. وحده تاريخ تطور الطفولة المبكرة المعمم نسبياً والمؤسس بمقتضى ما وراء علم النفس، مع أشكال النضور النموذجية، يضع الطبيب في الوضع الذي يسمح له بأن يركب المعلومات المستقاة بصورة مجزأة ومقطعة الأوصال في محادثة التحليل، ذلك أنه يعيد تكوين ثغرات النذكر، وأن يكون بإمكانه استباق تجربة التأمل فرضياً، حيث يكون المريض غير قادر على خوضها. وهو يتصور اقتراحات تفسير لتاريخ لا يستطيع المريض سرده: بطبيعة الحال لا يمكن التحقق فعلياً من صحة هذه الاقتراحات إلا من خلال أن المريض ينقبلها، ويسرد تاريخه الخاص بمساعدتها. أما حالة التفسير فتثبت جذورها فقط نتيجة للاستمرار الناجع لسبورة التكون المقطوعة.

التفسيرات العامة لها وظيفة خاصة بين الذات الباحثة وبين مجال الموضوع المبحوث. ففي الوقت الذي نشتغل فيه النظريات على أقوال حول مجال موضوع ما، تبقى بالنسبة إليه مجرد أقوال خارجية، فأما صدقية التفسيرات العامة فتتعلق بأن الأقوال حول مجال الموضوع يجب أن تُطبق من قبل «الموضوعات» وبالتالي من قبل الأشخاص المعنيين ذاتهم على ذاتهم. المعلومات الخاصة بالعلوم التجريبية العادية لها معنى فقط بالنسبة إلى المشاركين في سيرة البحث، ومن ثم بالنسبة إلى أولئك الذين يستخدمون هذه المعلومات؛ في كلتا الحالتين تُقاس صدقية المعلومات فقط على مستويات الحسم والإلزام التجريبي. فهي تعرض معارف تمت تجربتها من خلال تطبيق الحقيقة الفعلية على الموضوعات؛ إلا أنها لا تصح بطبيعة الحال إلا من أجل الذات. أما

الرؤى التحليلية بالمقابل فلا تتمتع بالصدق إلا بعد أن يكون قد تم قبولها من قبل المُحلّل من حيث أنها معارف. لأن الأحكام التجريبية للتفسيرات العامة لا تتعلق بالملاحظة المتحكم بها ويتواصل متبادل بين الباحثين، وإنما فقط بالتأمل الذاتي المحقق وبالتواصل المتبادل بين الباحث والموضوع^٥.

قد يعترض أحد ما بالقول بأن الصدقية التجريبية للتفسيرات العامة مثلها مثل صدقية النظريات العامة يتم تعينها من قبل تطبيقات متكررة على شروط انطلاقة واقعية، وأن هذه الصدقية ما دامت قد حفظت بالبرهان فإنها أصبحت ملزمة بالنسبة إلى الذوات جميعاً التي تكون المعارف متاحة لها. هذه الصياغة الصحيحة تغطي الفرق النوعي: ويبقى تطبيق المسلمات على الحقيقة الفعلية في حال اختبار النظريات من خلال الملاحظة (وبالتالي في دائرة وظائف الفعل الأداتي) قضية الذات الباحثة؛ في حال اختبار التفسيرات العامة من خلال التأمل الذاتي (وبالتالي في إطار تواصل بين الطبيب والمريض) يتحول الاستخدام إلى تطبيق ذاتي لموضوع البحث المشترك في سيرورة المعرفة. يمكن لسيرورة البحث أن تؤدي فقط عبر تحول في الاستقصاء الذاتي للمريض إلى معلومات تمتلك الصلاحية، والنظريات لا تصدق إلا إذا كانت صالحة بالنسبة إلى الجميع الذين يمكن أن يحتلوا موقع الذات الباحثة. أما التفسيرات العامة فتملك صلاحيتها عندما تصلح بالنسبة إلى الذات الباحثة وبالنسبة إلى الجميع الذين يمكن أن يحتلوا موقعها بالمقدار ذاته الذي يتعرف فيه ذواتهم أولئك الذين جعلوا موضوعاً لتفسيرات مفردة. لا يمكن للذات أن تستقي معرفة من موضوع ما دون أن تكون هذه المعرفة قد أصبحت معرفة موضوع ويكون الموضوع قد تحرر من خلالها لبصير ذاتاً.

هذا التشكيل ليس بغريب. كل تفسير صائب بما في ذلك ما يخص

علوم الروح إنما هو ممكن فقط في لغة مشتركة بين المفسر وموضوعه، ذلك لأن هذا التفسير ينتج من جديد مشاركة تفاهم مختلفة. ومن هنا يجب أن تمتد صديقه لتشمل الذات والموضوع. بطبيعة الحال لدى موقع الفكرة بالنسبة إلى التفسيرات العامة لسيرورات النكون نتائج لا نجدها في التفسيرات الخاصة بعلوم الروح. التفسيرات العامة تتقاسم مع النظريات العامة المطلوب اللاحق بالسماح بإيضاحات سببية وبتكهنات مشروطة. لكن بخلاف العلوم التجريبية الصارمة لا يتمكن التحليل النفسي من الوفاء بهذا المطلب على أساس فعل واضح منهجي لمجال موضوع من مستوى الأقوال النظرية. ولهذا نتائج بالنسبة إلى بناء لغة التفسير أولاً، ثم بالنسبة إلى شروط الاختبار التجريبي ثانياً وأخيراً بالنسبة إلى منطق الشرح ذاته ثالثاً.

مثل التفسيرات بصورة (جمالية)، تبقي التفسيرات العامة أسيرة بعد اللغة المتداولة. فهي من الناحية النسبية قصص نميمية، لكنها تبقى تاريخية. والعرض التاريخي يستخدم الأقوال السردية. وهي ندعي سردية لأنها تعرض الأحداث من حيث أنها عناصر قصص^(١). نحن نشرح حدثاً ما سردياً عندما ندلل على الكيفية التي تكون فيها الذات متورطة في قصة ما. في كل قصة تظهر أسماء أفراد لأن المسألة تدور بصورة مستديمة حول تغيرات حال ذات ما أو مجموعة من الذوات التي تفهم بعضها البعض على أساس الانتماء المشترك. على أن وحدة القصة نمنح من خلال هوية أفق توقع قابل لأن يكون ملكاً لهذه الذوات. القصة تخبر بالتالي عبر التأثير الذي يغير الحال لأحداث تم اختيارها ذاتياً، وتدخل في عالم الحياة لتأخذ أهمية بالنسبة إلى الذوات الفاعلة. وهذه الذوات بدورها يجب أن يكون بإمكانها فهم ذاتها وفهم عالمها في مثل هذه

(١) داترو: الفلسفة التحليلية للتاريخ. كامبردج ١٩٦٥ ص ١٤٣ وما بعد.

القصص. الأهمية التاريخية للأحداث ترجع تظمننا ودائماً إلى علاقة المعنى لتاريخ حياة متماسك من خلال هوية الأنا أو علاقة معنى تاريخ جمعي متعين من خلال هوية مجموعة. ولذلك يبقى العرض السردى مشدوداً إلى اللغة المتداولة^٦ لأن تأملية Reflexivity - اللغة المتداولة وحدها تمكن من الإبداع بشك لا محيد عنه عما هو فردي في التعبيرات العامة^(١)

كل قصة إنما هي قصة من نوع خاص لأنها تمثل علاقة مفردة. وكل عرض تاريخي يتضمن مطلب الفريدة المطلقة. ويجب بالمقابل على كل تفسير عام أن يكسر هذا القيد التاريخي على الرغم من أنه لا يغادر مستوى العرض السردى. لديه شكل قصة لأنه ينبغي أن يكون في خدمة الذوات من أجل إعادة تكوين تاريخ الحياة الخاص في صورة سردية؛ لكنه لا يستطيع أن يكون سوى صفحة بالنسبة إلى كثير من مثل هذه القصص لأنه لا ينبغي فقط أن يصح من أجل حالة فردية. إنه تاريخ معمم نسبياً لأنه يعطي الترسيم من أجل قصص كثيرة بمسارات بديلة قابلة للتكهن بها، على الرغم من أن كل قصة من هذه القصص يجب أن يكون بإمكانها الظهور وهي تطلب العرض البيوجرافي لما قد أصبح فردياً. كيف يمكن أن يكون مثل هذا التعميم ممكنًا؟ في أية قصة حتى ولو كانت معممة مسبقاً يوجد ما هو عام مخبأ فيها لأنه من أية قصة يستطيع آخر أن يختار منها ما هو نموذجي. والقصص نفهم قبل كل شيء على أنها أمثلة كلما كانت تشتمل على ما هو نموذجي. ومفهوم النموذج يدلل هنا على كيفية قابلية الترجمة: نكون قصة ما نموذجية في موقف معطى ومن زاوية جمهور محدد إذا كان «انفعل» يمكن حله بسهولة من علاقته بها وبالتالي يمكن نقله إلى آخرين أي إلى علاقات

(١) المصدر السابق ص ٦

حياة مفردة. يمكن لنا أن نطبق الحالة «النموزجية» على الحالة الخاصة: ونحن ذاتنا الذين نجري التطبيق ونجرب ما هو قابل للمقارنة مما هو مختلف وأن نضفي العيانية ثانية على النموذج المسحوب ضمن ظروف الحياة المحددة لحالتنا الخاصة.

هكذا يتصرف الطبيب الذي يعيد تكوين تاريخ حياة المريض بمساعدة مادة معطاة، وهكذا يتصرف المريض ذاته، عندما يسرد تاريخ حياته حتى في مراحلها المناسبة حتى اللحظة، بمساعدة المخطط المعروف عليه. والاثنتان لا يتوجهان بطبيعة الحال طبقاً لمثال محدد، وإنما طبقاً لمخطط محكم. في التفسير العام تفتقد الخصائص الفردية للمثال؛ ومن هنا فإن خطوة التجريد قد تحققت؛ وما على الطبيب والمريض إلا أن يقوموا بالخطوة التالية التي هي التطبيق. والتعميم النفسي ينحصر في أن التجارب الأهم تطبيقية السابقة تم التجريد من قصص نموزجية كثيرة من زاوية حالات فردية كثيرة. التفسير العام لا يشمل على أسماء أفراد وإنما فقط على أدوار مجهولة؛ فهو لا يشمل على حالات محسوبة، وإنما على وضعيات متكررة وعلى نماذج فعل؛ وهو لا يشمل على استخدام لغوي اصطلاحى وإنما على مجموعة كلمات معيارية. وهو لا يعرض حدثاً نمطياً يصف في مفاهيم أنماط المخطط من أجل فعل بمنغريات مشروطة. بهذه الطريقة يعرض فرويد عقدة أوديب كما يعرض حلولها. بمساعدة مفاهيم بنية مثل الأنا، الهو والأنا الأعلى (التي تم استقازها من تجارب الحديث التحليلي)؛ وبمساعدة الأدوار، الأشخاص. ونماذج التفاعل (التي نتج من بنية العائلة)؛ وأخيراً بمساعدة من أليات الفعل والتواصل (مثل اختيار الموضوع المطابقة والاستدخال). لا يشير استخدام اللغة المتداوله التي أضفيت عليها المصطلحات إلى سوية تطور لعلم النفس خاضع للصدفة. جميع المحاولات التي أعطت ما وراء علم النفس شكلاً صارماً ذهبت أدراج الرياح لأن شروط تطبيق التفسيرات العامة يستبعد إضفاء

الشكلانية على اللغة المتداولة. المصطلحات المستخدمة فيها تستخدم بالتالي تكوين بنية القصص؛ عن طريق هذه المصطلحات يتم الاتصال فيما بينها وبين لغة المريض المتداولة، عندما يتم الاثنان الطبيب والمريض مخطط القص التحليلي ليصبح قصة مكتملة. وفي الوقت الذي يضعان فيه أسماء أفراد في أدوار مجهولة ويكملان نماذج تفاعل لمشاهد سابقة، يطوران في هذا المجال لغة جديدة تصل فيها لغة التفسير العام مع لغة المريض إلى التوافق.

هذه الخطوة تكشف التطبيق من حيث أنه ترجمة. وهذا يبقى لمدة طويلة محجوباً إلى أن تواجه اللغة المتداولة للنظرية بمصطلحاتها لغة المريض على الخلفية الاجتماعية المشتركة ذات المنشأ البورجوازي ونظام التعليم الثانوي. ومشكلة الترجمة تمثل مثل ذلك، عندما تكبر مسافة اللغة الاجتماعية وفريد يريد ذلك وهذا يتجلى لدى مناقشة الإمكانية بأن التحليل النفسي يمكن أن يجد في المستقبل انتشاراً جماهيرياً:

«ومن ثم تستند إلينا المهمة بأن نلائم تقنيتنا مع الشروط الجديدة. لا أشك إطلاقاً بأن صوابية افتراضاتنا السايكولوجية، تفعل فعلها حتى على من هم من غير المتعلمين، ولكن سوف يكون من الواجب علينا أن نبحث عن التعبير الأبسط والأكثر قابلية للفهم من أجل نعلّمنا النظري»^(١)

ومشاكل التطبيق التي تنتج في مجال نظريات العلوم التجريبية ليست متشابهة إلا في الظاهر فقط. وحتى لدى تطبيق الفرضيات القانونية على شروط المنطق فإن الأحداث الفردية (هذا الحجر) التي يعبر عنها في قضايا الوجود في علاقة مع التعبيرات الكلية للقضايا النظرية. غير أن هذا التصنيف إنما هو غير إشكالي لأن الأحداث المفردة لا يمكن أن تكون

(١) المجلد الثاني عشر من ١٩٣.

ذات اعتبار إلا عندما نتحقق المحمولات العامة (هذا الحجر يصح ككتنة) لذلك يكفي أن تبين فيما إذا كان الحدث المفرد يماثل التحديد العملياتي الذي يتعين من خلاله التعبير النظري. هذا الاستخدام العملياتي يتحرك بالضرورة في إطار الفعل الأدائي. وهو لا يكفي لذلك من أجل استخدام التعبيرات النظرية للتفسيرات العامة. المادة التي تطبق عليها هذه التفسيرات لا تتكون من أحداث مفردة وإنما من تعبيرات رمزية لتاريخ حياة متشظي؟؟ وبالتالي من أجزاء مكونة لعلاقة مفردة بطريقة نوعية. في هذه الحالة تملأ المسألة بتفهم هرمونطقي لهذا الذي يقدم المادة، فيما إذا كان عنصر تاريخ حياته يفسر بشكل كاف أم لا من خلال تعبير نظري تم تقديمه. هذا الاستخدام الهرمونطقي يتحرك بالضرورة في إطار نواصل يرتبط باللغة المتداولة. وهو لا ينجز ما ينجزه الاستخدام العملياتي. وفي الوقت الذي يتم فيه الحسم فيما إذا كانت الشروط التجريبية المعطاة يمكن أن تصلح كحالة تطبيق بالنسبة إلى النظرية وحيث تبقى الاشتقاقات النظرية دون أن تفسر، في هذا الوقت بجهد الاستخدام الهرمونطقي من أجل أن تكمل خلفية النص للتفسير العام إلى عرض سردي للتاريخ الفردي: وشروط الاستخدام تحدد تنفيذ التفسير الذي يبقى محرراً على مستوى التفسير العام ذاته. والاشتقاقات النظرية تكون متوسطة من خلال التواصل مع الطبيب، غير أنها تبقى متروكة للمريض كي يقوم بها.

وما يتعلق بالخاصية المنهجية هو أن التفسيرات العامة لا تخضع لمعايير التقص ذاتها مثل النظريات العامة. عندما يضاف تكهن مشروط ومشتق من فرضية قانونية ومن شروط منطلق ينبغي أن تصبح الفرضية مدحوضة. نستطيع أن نخبر تفسيراً مماثلاً من حيث أننا نشق تكوناً من واحدة من استنباطات واختبارات مريض ما. وبإسقاطنا أن نعطي لهذا التكون شكل تكهن مشروط. عندما يصح هذا التكهن يكون المريض قد

أصبح في حالة تسمح له بأن يستعيد ذكريات محددة وأن يعكس قطعة محددة منسبة من تاريخ حياته إضافة إلى أنه يتجاوز اضطرابات التواصل والسلوك. غير أن طريق التزيف في هذه الحالة ليس هو ذاته كما في النظريات العامة. لأنه عندما يرفض المريض نكوتاً ما، لا يمكن عند ذلك أن ينظر إلى التفسير الذي اشتق منه هذا التكون، على أنه منقوض. تعود مسلمات التحليل النفسي بالتالي إلى شروط تعليل التجربة التي انطلاقاً منها يجب على هذه المسلمات أن تثبت صحتها. وتجربة التأمل هي المستوى الوحيد الذي يمكن على أساسه أن تصدق الفرضيات أو أن تتعرض إلى الإخفاق. عندما نخرج خارج المعادلة لا بد من وجود البديل بصورة دائمة: فإما أن يكون التفسير خاطئاً (بمعنى النظرية أو تطبيقها على حالة معطاة) وإما أن المقاومات الباقية المشخصة بشكل صحيح شديدة القوة. المستوى الذي يمكن أن تخفق فيه نكوتات خاطئة لا تنطبق مع ملاحظة متحكم بها ولا مع تجربة تواصلية. على أن تفسير الحالة يثبت صحته فقط انطلاقاً من المتابعة الناجحة لسيرونة التكون وهذا يعني انطلاقاً من التأمل الذاتي المتحقق وليس كما يقودنا سوء الفهم، انطلاقاً مما يقوله المريض ومن الكيفية التي يتصرف فيها. النجاح والإخفاق ليسا هنا كما في إطار الفعل الأدائي أو في إطار الفعل التواصلية، حيث كل واحد منهما قابل للملاحظة تبعاً لطريقته. واختفاء الأعراض لا يسمح بنهاية ملزمة. يمكن أن يعوض عنها من خلال أعراض أخرى خالية من الملاحظة كما في تجربة التفاعل. والعرض ذاته مرتبط أساسياً بالمعنى الذي يملكه بالنسبة إلى الذات المقاومة. وهو مندمج في علاقة الموضوعية الذاتية والتأمل الذاتي، وبمعزل عن ذلك لا يملك قوة تصديق أو تزييف. وفرويد على وعي بهذه الصعوبة المنهجية وهو يعلم بأن «لا» المحلل الذي يرفض التكون المقترح، إنما نحتمل معاني متعددة.

«في حالات نادرة تتبدى المسألة كأنها تعبير رفض محق، بخلاف ذلك إذ كثيراً ما تكون تعبير مقاومة استدعيت من خلال مضمون التكون المبلغ، كما أن عامل آخر من عوامل الموقف التحليلي المعقد. «لا» المريض لا تدلل على شيء بالنسبة إلى صحة التكون وإن كانت نتقن بشكل جيد هذه الإمكانية. ولأن كل واحد من قبل هذا التكون إنما هو غير كامل، ويتضمن قطعة صغيرة من مسار الأحداث المنسي، نجد أنفسنا أحراراً في أن نفترض بأن المحلل لا ينكر حقيقة ما أبلغ به، وإنما يقيم تناقضه من القسم الذي لم يكشف بعد. وهو حسب القاعدة يعبر عن موافقته عندما يكون قد بلغ الحقيقة بكاملها، وهي تكون في الغالب شديدة الاستفاضة. والتغير الأكيد الوحيد للكلمة «لا» إنما هو عدم الاكتمال؛ التكون لم يُقَلْ له بالتأكيد كل شيء. وما ينتج عن ذلك هو أن المرء لا يمكن له أن يستقي إلا قليلاً من نقاط الارتكاز من التعبيرات المباشرة للمريض طبقاً لاختبار التكون، فيما إذا كان المرء قد حزر بشكل صحيح أم بشكل خاطئ. وما هو أكثر أهمية هو أن الأنواع غير المباشرة هي التي تمنح الصدقية»^(١).

فرويد يفكر في التداعيات الميانية المؤكدة للحالم الذي يعيد تقديم قطع منسوبة من النص أو ينتج أحلاماً جديدة. من جهة ثانية يطرح الشك نفسه فيما إذا لم تكن الأحلام قابلة للتأثر من خلال إحياءات الطبيب المعالج:

«عندما يأتي الحلم بمواقف يمكن تفسيرها انطلاقاً من مشاهد من ماضي الحالم يصبح السؤال ذا أهمية خاصة عما إذا كان التأثير الطبي مشاركاً في مضامين الحلم. على أن السؤال يصبح أكثر إلحاحاً لدى ما يسمى بالأحلام المؤكدة التي تصل متأخرة إلى التحليل. لدى بعض

(١) المسجل السادس عشر ص ٤٩.

المرضى لا يمكن للمرء أن يحتر على أحلام أخرى. فهم لا بعيدون إنتاج تجاربهم المنسية من مرحلة طفولتهم إلا بعد أن يكون المرء قد كَوَّن التجارب ذاتها من الأعراض، المخاطر، والتلميحات وأبلغها إليهم. وهذا ما يعطي الأحلام المصدقة التي يمكن أن يقول الشك ضدها بأنها لا تملك قوة برهان كافية لأن تخيلها تم نتيجة لتحريض الطبيب بدلاً من أن تظهر إلى النور من صميم لا وعي الحالم. لا يستطيع المرء أن يتهرب من تحليل هذا الموقف المتعدد المعاني، لأنه عندما لا يفسر المرء في حالة هؤلاء المرضى، يكون أو يخبر، فلن يجد الطريق إلى ما هو مكتوب لديهم^(١).

فرويد على قناعة بأن إحياء الطبيب يجد حدوده من حيث أنه لا يمكن أن تتأثر به آلية تكون الحلم ذاته. على أن الموقف التحليلي لا يعطي فقط للكلمة «لا» التي ينطق بها المريض أهمية خاصة وإنما أيضاً لكلمة «نعم». وأيضاً الموافقة لا يستطيع الطبيب أن يقبلها مجاناً. بعض المنتقدين يهتمون المحلل بأنه ينتج تفسيراً آخرأ مغايراً للتفسير الملزم لتاريخ الحياة حتى الآن عن طريق إقحام المريض بمصطلحات جديدة^(٢) فرويد يقول مقابل ذلك بأن موافقة المريض ليس لها أهمية مختلفة بالنسبة إلى اختبار التكون تماماً مثل اعتراضه:

«إنه لمن الصحيح أننا لا نأخذ «لا» المريض على أنها ذات قيمة كاملة، وبصورة أقل أيضاً نمنح الصلاحية لكلمة «نعم». ليس من المنطقي أن نُتهم أننا نعيد تفسير تعبيراته في الحالات جميعاً ونضعها في مجال الموافقة. الأمور لا تسمير هكذا حقيقة ببساطة، ونحن لا نتخذ قراراًنا بهذه السهولة. كلمة «نعم» المباشرة التي ينطق بها المريض إنما هي متعددة المعاني. ويمكن أن تشير حقيقة إلى أنه يعترف بالتكون

(١) المجلد الثالث عشر من ٣٠٧.

(٢) ماكينتر «اللاوعي» ص ١٢٢.

المقدم إليه على أنه صحيح، وقد يكون لا معنى له أو أننا يمكن أن ندعوه بشكل من أشكال الشقاق، في الوقت الذي يكون مربحاً لمقاومته إخفاء الحقيقة غير المكتشفة من خلال مثل هذه الموافقة. وليس لهذه «النعم» أهمية إلا إذا اتبعتها موافقات مباشرة، أي عندما ينتج المريض ذكريات جديدة مرتبطة مباشرة بهذه النعم التي نطق بها، وسيكون من شأن هذه الذكريات أن تكمل التكون وتوسع من مداه. وفي هذه الحالة وحدها نعتزف بهذه النعم، ونرى فيها إنجازاً تاماً للتقصّة المعينة»^(١).

وحتى الموافقة غير المباشرة من خلال التداعي لها قيمة نسبية إذا ما نظر إليها من حيث أنها معزولة عن غيرها. فرويد يصير بحق على أن مسار التحليل وحده هو الذي يستطيع أن يقرر قابلية استخدام أو عدم قابلية استخدام التكون؛ سباق سيرورة التكون وحده يملك بالكامل قدرة نأيدية أو تزييفية^(٢).

يمكن لاختيار الفرضيات وحده أن يتبع القواعد في حالة التفسيرات العامة، تلك القواعد التي تناسب الموقف الاختباري: وهي وحدها التي تضمن الموضوعية الصارمة. ومن يطالب بالمقابل بأن للتفسيرات العامة تُعالج مثل تفسير النصوص النغمية أو مثل النظريات العامة وتخضع إلى المعيار القادم من الخارج، سواء أكان من خارج اللعب اللغوي الوظيفي أو من خارج الملاحظة المراقبة، فإنه يضع نفسه خارج بعد التأمل الذاتي الذي فيه وحده يمكن أن يكون معنى ما لأتوال التحليل النفسي.

أما الخاصية الأخيرة لمنطق التفسيرات العامة فتنتج من ارتباط الفهم الأهرمنوطيقي مع الشرح السببي: فالفهم ذاته يستغني قوة توضيحية.

(١) المجلد السادس عشر ص ٤٩.

(٢) باحتصار نحن نسلك حسب نموذج المرشد المعروف أو نرذج خدام المنزل الذي لديه الجواب ذاته على كل الأسئلة والاعتراضات: «نتيجة للمعطيات سوف يصبح كل شيء واضحاً».

والحالة التي يمكن أن نأخذ فيها التكوينات شكل فرضيات شارحة من زاوية الأعراض، نشير إلى الغرابة مع أسلوب العمل السببي التحليلي. أما الحالة التي يكون فيها التكوين ذاته تفسيراً، وسوية الاختبار تكون فعل التذكر وموافقة المريض، فإنها تشير في الوقت ذاته إلى الاختلاف مع أسلوب العمل السببي التحليلي وإلى قرابة مستمرة وأكيدة مع أسلوب العمل الهرمنوطيقي الشارح. فرويد يتبنى هذا السؤال في توجه طبي في الوقت الذي يتساءل فيه عما إذا كان من الممكن أن يدعى التحليل النفسي جدياً بالمعالجة السببية. أما أجابته فتعاني من الانقسام، إذا السؤال يبدو بالنسبة إليه خاطئاً من أساسه :

«إلى المدى الذي لا تضع فيه المعالجة التحليلية إزالة الأعراض مهمة تالفة لها، فإنها تنصرف كأنها معالجة سببية. من زاوية أخرى نستطيع أن نقول بأنها ليست كذلك. لقد تتبعنا بالتالي التسلسل السببي طويلاً عبر الكبت إلى مواطن الغريزة، شدتها النسبية في التكون وفي انحرافات مسار تطورها. ونفترض جديلاً أن شيئاً ما ممكن لنا على الطريقة الكيميائية لكي يتدخل في غمرة هذه الحركة، ونرفع من كمية الليبدو المتوفرة لدينا ونقلل منها، أو نقوي دافعاً على حساب دافع آخر، وهكذا إن صح الأمر ستكون تلك معالجة سببية بالمعنى الخاص، لذلك فإن على تحليلنا أن يحققها في أعمال الكشف التمهيدية التي لا غنى عنها. عن التأثير في أحداث الليبدو لا يمكننا الحديث في هذا الوقت كما تعلمون، ونحن نهاجم في معالجتنا النفسية في موقع آخر في هذه العلاقة، ليس مباشرة جذور المظاهر البادية لنا، وإنما نصل إلى ما هو أبعد من الأعراض إلى موقع أصبح بالنسبة إلينا متاحاً من خلال علاقات شديدة الغرابة»^(١).

(١) السجند الحادي عشر من ٤٥٢.

تدلل مقارنة التحليل النفسي بالتحليل الكيميائي الحيوي على أن فرضيات التحليل النفسي لا تشمل العلاقات السببية للأحداث التجريبية الأولية للعيان، ولا سيجري إصلاح المعلومات العلمية بالنسبة إلينا هنا كما هناك لتغير موقع معضًى عن طريق المضاربة. التحليل النفسي لا يعترف لنا بقوة تحكم تفني في النفس المرضية التي يمكن أن تكون قابلة للمقارنة مع قوة التحكم الكيميائي الحيوي على العضوية المريضة. ومع ذلك فهو يحقق أكثر من مجرد معالجة أعراض لأنه حتى عندما لا يتناول علاقات سببية على مستوى الأحداث الفيزيائية يدرك جيداً العلاقات السببية في موقعه أصبح متاحاً من خلال علاقات شديدة الغرابة. إنه بالتالي ذلك الموقع الذي تشكل فيه اللغة والسلوك مرضاً من خلال سببية رموز منقسمة ودوافع مكبوتة. مع هيجل نستطيع أن ندعو هذا الموقع سببية الغدز بخلاف سببية الطبيعة، لأن العلاقة السببية بين المشهد الأصلي، المقاومة والعرض ليست مترسخة كقانونية الطبيعة في لا متغير الطبيعة وإنما فقط بنمائه الطبيعي في لا متغير تاريخ الحياة الممثل من خلال الوسواس التكراري، ولكن قابل للتفكك من خلال قوة التأمل.

الفرضيات التي نستنبطها من التفسيرات العامة لا تعود مثل تلك التي تخص النظريات العامة إلى الطبيعة وإنما إلى الحيز الذي أصبح من خلال النموذج الذاتي طبيعة ثانية: أي إلى ما هو أغبر واعية هذا المصطلح ينبغي أن يشير إلى طبقة كل التفسيرات المحركة والمستقلة مقابل سياستها التي تنطلق من مراكز الحاجة غير المسموح بها اجتماعياً والتي يمكن البرهان عنها في العلاقة السببية بين واقع الإخفاق الأصلي من جهة وبين أساليب الحديث وأساليب السلوك من جهة ثانية. نقل دافعية الفعل السببية لهذا الأصل إنما هو مقياس اضطراب وانحراف سيورة التكوين. في الوقت الذي تترك الطبيعة تعمل من أجلنا في التحكم التقني في الطبيعة على أساس معرفتنا الخاصة بالعلاقات السببية

بمصادف الإدراك التحليلي سببية اللاوعي: المعالجة لا تقوم مثل المعالجة السببية لطلب الجسدي بالمعنى الضيق على استخدام العلاقات السببية المعروفة، التي تم كشفها وهي مدينة في فاعليتها إلى تجاوز العلاقات السببية ذاتها. وعلى أية حال فإن ما وراء علم النفس يشتمل على مسلمات حول آلية المقاومة، «انقسام الرموز، كبت الدوافع، وحول أسلوب العمل المتمم للتأمل الذاتي، إذن فرضيات تشرح نشوء وتجاوز سببية الفرد. ولهذا فإن الفرضيات الأساس لما وراء علم النفس حول بنية اللغة والفعل ستكون في هذه الحال نظير الفرضيات القانونية للنظريات العامة؛ ولقد طُوِّرت على المستوى ما وراء النظري، وليس لهذا السبب صفة الفرضيات القانونية العادية.

من شأن مفهوم سببية الوعي أن يجعل التأثير العلاجي «المتحليل» قابلاً للفهم؛ كلمة لم يجتمع فيها مصادفة النقد كعرفة والنقد كتغيير. ونتائج النقد العملية المباشرة لا تستهدف تحليلاً سببياً إلا من خلال أن العلاقة التجريبية التي يتناولها، إنما هي في الوقت ذاته علاقة قصدية يمكن أن تؤسس وتفهم على أساس قواعد نحوية. يمكن لنا أن ندرك تكوناً ما يعرضه الطبيب على المريض على أنه قبل كل شيء فرضية شرح مستنبطة من تفسير عام ومن شروط إضافية؛ لأن العلاقة السببية المفترضة توجد بين موقف الصراع في الماضي وبين الاستجابات المكروية قسرياً في الحاضر (الأعراض). من حيث المضمون تعود الفرضية إلى العلاقة التي تتحدد من خلال الصراع، مقاومة الرغبة المسببة للصراع، انقسام رمز الرغبة، الإشباع، تعويض الرغبة الخاضعة للرقابة، تكون العرض والمقاومة الثانوية. العلاقة السببية تصاغ فرضياً كعلاقة معنى قابلة للفهم هرمونطيقياً. هذه الصياغة تحقق في الوقت ذاته شروط فرضية سببية وشروط تفسير (من زاوية نص مشوه من خلال الأعراض). وفهم هرمونطيقاً الأعماق يأخذ وظيفة الشرح. وهو يثبت

جدارنه كقوة شرح في التأمل الذاتي الذي يتجاوز موضوعة مفهومة ومشروحة في الوقت ذاته^(١) وهذا هو الإنجاز التقدي الذي جاء به هيجل تحت عنوان الإدراك.

يختلف الفهم التفسيري طبقاً للشكل المنطقي عن الشرح المُصاغ حسب العلوم التجريبية الصارمة في نقطة حاسمة. الاثنان يستندان إلى الأقوال السببية التي تستق من قضايا كلية بمساعدة شروط إضافية ومن تفسيرات مستنبطة (متغيرات مشروطة) أو من فرضيات قانونية. الآن يبقى مضمون قضايا نظرية لا يمر من قبل تطبيق عملياتي على الواقع الفعلي؛ في هذه الحال نستطيع أن نقيم الشروح على قوانين خالية من السياق. في حال التطبيق الهرمونيقي نترجم القضايا النظرية إلى العرض السردى لتاريخ فردي لدرجة أن القول السببي لا يمكن أن يتحقق دونما هذا السياق. لا نستطيع التفسيرات العامة أن تؤكد تجريد تطلبها بالصدقية الكلية لأن استنباطها يتعين إضافة من خلال السياق. تختلف الشروح السردية بشكل صارم عن الشروح الاستنتاجية من خلال أن الأحداث أو الحالات التي من أجلها نؤكد الشروح السردية علاقة سببية، تختبر لدى التطبيق تعيناً متواصلاً. لهذا السبب لا تسمح التفسيرات العامة بشروح خالية من السياق^(٢).

(١) إضافة إلى ذلك: دانتو - الفلسفة التحليلية للتاريخ - المجلد العاشر والحادي عشر ص ٢٠٦.

١٢ - التحليل النفسي ونظرية المجتمع اختزال تيقنشه لمصالح المعرفة

لقد فهم فررويد علم الاجتماع بكونه علم نفس تطبيقي^(١). وفي أعماله المتعلقة بنظرية الثقافة اقتصرت محاولاته مما يقوم به عالم اجتماع. إنها أمثلة التحليل النفسي التي دفعت به إلى مجال نظرية المجتمع.

يستخدم المحلل المفهوم السابق للطبيعية والانحراف عندما يفهم اضطرابات النواصل واضطرابات السلوك وكذلك اضطرابات الأعضاء على أنها «أعراض». إلا أن هذا المفهوم يتعين في الحقيقة ثقافياً، ولا يمكن أن يتحدد بالإشارة إلى حالة ثابتة.

«لقد تعرفنا بأن فصل المعيار النفسي الطبيعي عن الحالة غير الطبيعية إنما هو علمياً غير قابل للتحقق، حيث أن هذا الفصل ليس له إلا قيمة اصطلاحية على الرغم من أهميته العملية»^(٢).

ولكن عندما يجب أن يصح في كل مرة شيء ما على أنه سيروية نكون طبيعية أو منحرفة متعينة فقط حسب مقياس الإطار المؤسسي لمجتمع ما، عند ذلك يمكن لهذا المجتمع عموماً، ومقارنة مع ثقافات أخرى، أن يكون من حيث الإمكان في حالة مرضية، على الرغم من أنه يضع وحده مقياس الطبيعية بالنسبة إلى الحالة المفردة الملحقة به :

(١) المجلد الخامس عشر ص ١٩٤.

(٢) المجلد السابع عشر ص ١٢٥.

وفي حالة العصاب المفرد نستفيد كدليل أول من التضاد الذي يتميز فيه المريض عن محيطه المفترض على أنه طبيعي^(١). مثل هذه الخلفية نسقط لدى الكتلة البشرية المصابة بشيء مماثل، وبالتالي يجب أن تستحضر من مكان ما^(٢).

وما يدعو فرويد في تشخيصه بالعصاب الجمعي يتطلب استقصاء يتجاوز معايير إضار مؤسساتي معطى، ويضع نصب عينيه تاريخ التطور الثقافي للنوع البشري وبالتالي سيرورة الثقافة. وإضافة إلى ذلك ينبغي الاهتمام بمنصور تاريخ التطور من خلال تفكير مستفيض بتطلق فعلاً من التحليل النفسي ذاته.

الحقيقة المركزية لمقاومة انفعالات الغريزة غير المرغوب فيها تدل على صراع أساسي بين وظائف المحافظة على الذات التي يجب أن تُضمن تحت قسر الطبيعة الخارجية من خلال الجهد الجماعي للأفراد والمندمجين اجتماعياً من جهة، وبين القوة العازمة للصبيعة الداخلية، الحاجات البيدوية والعذوانية من جهة ثانية. أكثر من ذلك تشهد مؤسسة الأنا الأعلى التي تبنى على التناقضات المهمة مع توقعات الأشخاص المرجعيين الأوائل، بأن الأنا التي تتحكم بها رغباتها لا تواجه مباشرة مع واقع الطبيعة الخارجية؛ الواقع الذي تصطدم به الأنا، والذي تظهر فيه انفعالات الغريزة الحافلة بالصراع ذاتها كمصدر للأخطار، إنما هو نظام حفظ الذات، وهو المجتمع الذي تمثل متطلباته المؤسساتية مقابل الناشئة من خلال الوالدين. السلفة الخارجية التي يطول مداها في النفس الداخلية من خلال الأنا الأعلى يمكن تحليلها اقتصادياً.

إن دافع المجتمع الإنساني إنما هو في النتيجة النهائية دافع اقتصادي؛ ولأن هذا المجتمع لا يملك ما يكفي من وسائل العيش لكي

(١) المجلد الرابع عشر ص ٥٠٥.

يحفظ أعضائه دونما عملهم، كان عليه أن يحدد عدد أعضائه، وأن يوجه طاقاته من الفاعلية الجنسية إلى العمل. إنها ضرورة الحياة الأبدية، الأولية والمستمرة حتى العصر الحاضر^(١).

عندما يتحدد الصراع الأساسي من خلال شروط العمل المادي، ومن خلال الضعف الاقتصادي وبالتالي ندرة المواد، عند ذلك يكون الحرمان الذي سببه هذا النقص بمثابة كمية متغيرة تاريخياً. عندما يتعلق ضغط الواقع وما يساويه من القمع الاجتماعي بدرجة التحكم التقني بقوى الطبيعة وكذلك بقدر منساز بتنظيم استغلال هذه القوى ويتوزع المواد المنتجة. كلما اتسع مدى قوة التحكم التقني، وكلما أصبح الضغط الاجتماعي أخف وطأة، كلما ضعفت رقابة الغريزة المنسورة من قبل نسق المحافظة على الذات، وبالتالي كلما اشتدت منظمة الأنا ومعها المقدرة على التغلب عقلاً على الحرمان. ولذلك فإنه من المنطقي أن تُقارن سيورة التاريخ العالمي للجمعة مع عملية التنشئة الاجتماعية للفرد. مادام الضغط الاجتماعي مهيمناً، وما زالت منظمة الأنا ضعيفة، فإن التنازل عن الغريزة لا يمكن أن يستحضر إلى حيز الواقع إلا من خلال قوى انفعالية؛ لذلك يجد النوع بالنسبة إلى مشكلة المقاومة حلولاً جماعية من شأنها أن تشبه الحلول العصابية على المستوى الفردي. الأوضاع ذاتها التي تدفع الفرد إلى العصاب تحرك المجتمع لإقامة المؤسسات. وما يميز المؤسسات هو نفسه الذي يصنع في الوقت ذاته تشابهها مع الأشكال الباثولوجية. ومثل القسر الوسواسي من الداخل، فإن القسر المؤسساتي من الخارج يؤدي إلى إعادة إنتاج سلوك نمطي ممنوع من النقد ومتصلب نسبياً:

«لقد قدمت معرفة الأمراض العصابية للأفراد خدمات جلّى بالنسبة

(١) السجل الحادي عشر من ٣٢٢ - ٣٦٨.

إلى فهم المؤسسات الاجتماعية الكبرى - لأن عصاب بنفسه ينكشف كمحاولات حل فردي لمشكلات التعويض عن الرغبة، والتي ينبغي أن تحل اجتماعياً من خلال المؤسسات»^(١).

من ذلك تنتج وجهة النظر الخاصة بتفسير الموروث الثقافي. ففيه ترسب المضامين الإسقاطية لتخيلات الرغبة، التي تظهر إلى العلن المقاصد المقاومة التي، يمكن أن تدرك كنصعبدات تمثل اشباعاً احتمالية كما تحقق تعويضاً مسموحاً به عموماً من أجل تنازل ثقافي ضروري.

«كل التاريخ الثقافي يشير فقط إلى الضيق التي يشقها الإنسان من أجل لجم رغباته غير المشبعة، وذلك ضمن الشروط المتبدلة والمتغيرة ومن خلال التقدم التقني للمنع والحرمان من جانب الواقع»^(٢).

هذا هو المفتاح الذي يقدمه التحليل النفسي من أجل نظرية مجتمع تلغّي من جهة مع إعادة التركيب الماركسي لتاريخ النوع بطريقة مفاجئة، ومن زاوية أخرى تظهر بطبيعة الحال وجهات نظر جديدة. وكما يفهم ماركس المجتمع فإن فرويد يدرك «الثقافة» على أنها ذلك الشيء الذي يرتفع من خلاله النوع الإنساني فوق شروط الوجود الحيواني. إنها منظومة المحافظة على الذات التي تحقق وظيفتين اثنتين: التأكيد ضد الطبيعة، وتنظيم علاقات الناس فيما بينهم^(٣). ومثل ماركس يميز فرويد، ولو كان ذلك تحت اسم آخر، قوى الإنتاج التي تشير إلى وضع التحكم التقني بسيرورات الطبيعة عن علاقات الإنتاج:

«الثقافة البشرية وأعني بذلك كل ما ارتفعت به الحياة البشرية فوق شروطها الحيوانية، وكل ما تميزت به عن حياة الحيوانات علماً أنني

(١) المجلد الثامن ص ٤١٦.

(٢) المجلد الثامن ص ٤١٥.

(٣) المجلد الرابع عشر ص ٤٤٨ وما بعد.

أرفض أن أفصل بين الثقافة والمدنية هذه الثقافة تظهر للمراقب معرفة جانبيين اثنين. فهي تشمل من جهة على كل المعرفة والمقدرة اللتين اكتسبهما الإنسان من أجل أن يسيطر على قوى الطبيعة ويستغل مواردها لشباع الحاجات البشرية، كما تشمل من جهة ثانية على كل المؤسسات الضرورية من أجل تنظيم علاقات الناس ببعضهم البعض، وبصورة خاصة من أجل تنظيم توزيع الموارد التي تم الحصول عليها. الاتجاهان الاثنان للثقافة ليسا مستقلين عن بعضهما البعض؛ أولاً لأن علاقات الناس المتبادلة فيما بينهم تتأثر عميقاً من خلال مدى إشباع الغريزة الذي تتيحه المواد الموجودة تحت التصرف، ثانياً لأن الإنسان ذاته ينحول إلى آخر عندما تتحول العلاقة إلى بضاعة، إلى الحد الذي يستخدم فيه هذا الآخر قوة العمل لديه أو يأخذ كموضوع جنسي، وثالثاً لأن كل فرد إنما هو احتمالاً عدو للثقافة التي ينبغي أن تكون اهتماماً إنسانياً عاماً^(١)

النحول الأخير الذي يرى أن كل فرد إنما هو احتمالاً عدو للثقافة، بدلل على الاختلاف ما بين فرويد وماركس. ماركس يدرك الإطار المؤسسي من حيث أنه تنظيم للمصالح موضوع مباشرة في نسق العمل الاجتماعي تبعاً لعلاقة التعويضات الاجتماعية والأعباء المفروضة. وقوة المؤسسات تشير لهذا السبب بأن هذه المؤسسات تمثل على الدوام توزيعاً مشوهاً للتعويضات والأعباء، مؤسماً على القوة ومرتبباً بالتنوع الطبقي. فرويد بالمقابل يدرك الإطار المؤسسي بالعلاقة مع فمع انفعالات الغريزة، الذي يجب أن يفرض في نسق المحافظة على الذات ومستغلاً عن أي توزيع للبضائع والمعاناة (مادام اقتصاد الندرة يطبع على كل استمتاع ذو خاصية قمعية؟؟؟؟؟سمة التعويض).

والغريب أن الناس على قلة إمكانية وجودهم في العزلة هم بالتأكيد

(١) السجل الرابع عشر ص ٣٢٩.

ضحايا ما تحملهم إياه الثقافة لجعل الحياة المشتركة ممكنة، وهذا ما يشعرون به من ضاغط شديد عليهم. الثقافة يجب أن يدافع عنها ضد الأفراد، منشأتها، مؤسساتها ووصاياها تضع نفسها في خدمة هذه المهمة، وهي لا تهدف فقط إلى إنجاز وتوزيع مواد معينة بذاتها وإنما إلى المحافظة على هذه الأشياء، وعليها أن تحمي من الانفعالات العدائية للناس، وفي كل ما يخدم في الانتصار على الطبيعة والنتاج المواد الضرورية. من السهل جداً تدمير الإبداعات الإنسانية، والعلم والتقنية التي بنتها. كما أن هذه الإبداعات يمكن أن تستخدم من أجل تدميرها^(١).

فرويد يضع المؤسسات في علاقة أخرى كما في مجال الفعل الأدائي. ليس العمل هو الذي يحتاج إلى التنظيم، وإنما القسر على العمل المقسم اجتماعياً.

من المعروف بأن كل ثقافة إنما تقوم على قسر العمل وعلى التنازل عن الغريزة، ولذلك فإنها تستدعي لا محيد عن ذلك معارضة لدى المعنيين بهذه المطالب، وقد أصبح واضحاً بأن المواد الضرورية ذاتها، ووسائل الحصول عليها والتنظيمات لتوزيعها لا يمكن أن تكون المسألة الجوهرية ولا الوحيدة في مجال الثقافة. ذلك لأنها مهددة من خلال الرفض ونزعة التدمير لدى المشتركين في الثقافة. إن جانب المواد الضرورية تدخل الوسائل التي تخدم من أجل الدفاع عن الثقافة، ووسائل القمع وأشياء أخرى ينبغي أن تنجح في مصالحة الناس مع الثقافة وفي التعويض عن تضحياتهم، وفي النهاية يمكن لها أن توصف من حيث أنها الملكية الروحية للثقافة^(٢).

(١) المجلد الرابع عشر ص ٣٢٧.

(٢) المجلد الرابع عشر ص ٣٣١.

الإطار المؤسسي لنسق العمل الاجتماعي يوجد في خدمة تنظيم العمل إلى المدى الذي تدور فيه المسألة حول التعاون وتقسيم العمل، وحول توزيع المواد، وبالتالي حول تثبيت الفعل العقلاني الهادف في علاقة تفاعلية. من شأن شبكة الفعل التواصل أن تخدم الحاجات الوظيفية لنسق العمل الاجتماعي، غير أن هذا العمل يجب أن يدعم في الوقت ذاته مؤسساتياً، لأن الحاجات المفسرة لا تجد كلها إشباعاً تحت ضغط الواقع، ولأن دوافع الفعل العامية اجتماعياً لا يمكن أن تقاوم كلها بالوعي، وإنما فقط بمساعدة القوى الانفعالية. والإطار المؤسسي يتألف لذلك من معايير ملزمة لا نسمح فقط بحاجات مفسرة لغوياً، وإنما أيضاً توجهها، تحولها وتتميعها.

نقوم هيمنة المعايير الاجتماعية على المقاومة التي تلزم من جانبها إشباعات بديلة وتنتج أعراضاً، ما دامت مدينة إلى آلية غير واعية وليس إلى رقابة واعية. وهي تستقي مؤسساتياً السمة المترسخة والمهمة من خلال العصاب الجمعي الفسر المخفي والذي يعرض القسر المعلن للعقوبات العامة. في الوقت ذاته يمكن أن يحول معالجة جزء من الإشباعات البديلة إلى شرعيات من أجل معايير صالحة. وتخييلات الرغبة الجماعية التي تعوض عن حرمانات الثقافة تبنى كتفسيرات للعالم وتستخدم كهيمنة عقلانية، ذلك لأنها ليست خاصة، وإنما تفرد على مستوى التواصل العالم ذاته إلى وجود متقسم ومحروم من النقد. وهذا ما يسميه فرويد «الملكية النفسية للثقافة»: صور العالم الدينية، الطفوس، المثل ومنظومات القيم، إبداع الأساليب والمنتجات الفنية، عالم التكوينات الإسقاطية، وعالم الظاهر الموضوعي، باختصار: عالم الأوهام^٥.

إلا أن فرويد لم يكن قليل الحذر كي يخزن البناء الفوقي الثقافي في ظواهر مرضية. الوهم الذي اتخذ هيئة موضوعية على مستوى الموروث

الثقافي، كما هو الحال في الديانة اليهودية المسيحية ليس فكرة ذهانية
، Wahnidee

«بالنسبة إلى الوهم يبقى من خصائصه انه مشتق من الرغبات البشرية،
وهو يترب من هذه الزاوية من الفكرة الذهانية النفسية، وهو يتميز عنه
بصرف النظر عن البناء المعقد للفكرة الذهانية. فيما يخص الفكرة الذهانية
نذكر كشيء جوهري التناقض مع الحقيقة الواقعية، ليس بالضرورة أن
يكون الوهم خاطئاً، أي غير قابل للتحقيق أو متناقض مع الواقع»^(١)

بعد الإضرار المؤسساتي للمجتمع واقعاً راسخاً بالنسبة إلى الفرد،
والرغبات التي التي لا يمكن احتمالها في الواقع، إنما هي غير قابلة
للتحقق وتحتفظ لهذا السبب بسمة تخیلات الرغبة التي تتحول من
خلال المقارمة إلى أعراض، أو تُدفع على طريق الإشباع البديل. أما
بالنسبة إلى النوع بكامله فإن حدود الواقع قابلة للزحزحة بشكل كبير.
ودرجة القمع الضروري اجتماعياً تُفاس تبعاً للمدى المتغير لعالم التحكم
التقني بمسبورات الطبيعة. وهكذا يمكن للإضرار المؤسساتي الذي ينظم
توزيع الأعباء والتنبؤات، ويثبت نظام السيطرة المضادة للحرمان
الثقافي، أن يصبح مع التقدم التقني أقل تماسكاً، وأن يحول بصورة
متنامية إلى واقع أجزاء من الموروث الثقافي الذي له بداية مضمون
إسقاطي وأن يحول تحديداً إشباعات احتمالية إلى إشباعات معترف بها
مؤسساتياً. «الأوهام» ليست مجرد وعي خاطئ. مثلما عند ماركس الذي
دعاها بالأيديولوجيا، لأن هذه الأوهام تحتوي على يوتوبيا. يمكن لهذا
المضمون اليوتوبي، عندما يفتح التقدم التقني الإمكانية الموضوعية
لتخفيف القمع الضروري اجتماعياً ضمن المدى المطلوب مؤسساتياً، أن
يُحل من خلطه مع ما هو ذهاني، وأيديولوجي، للوصول إلى شرعية

(١) المجلد الرابع عشر من ٣٥٣.

سيطرة أجزاءه في الثقافة لا تستطيع القيام بوظائفها، وإلى نقد تشكيلات الهيمنة التي بدت عتيقة تاريخياً.

في هذه العلاقة يجد الصراع الطبقي موقعاً له، ما دامت منظومة الهيمنة التي تضمن أشكال القمع العامة والمفروضة بصورة متساوية على أعضاء المجتمع جميعاً، تدار من قبل طبقة اجتماعية، فإن هذه الأشكال ترتبط أيضاً بنوعية طبقة مع الحرمانات والإخفاقات العامة. وعلى الموروثات الشرعية للسلطة أن تعوض جماهير الناس عن هذه الإخفاقات النوعية التي تتجاوز الحرمانات العامة. لذلك تكون الجماهير المقموعة منذ البداية متحررة من ارتباطها بالشرعيات التي أصبحت متشظية، وإن نقف موقفاً نقدياً في المضامين البونوية وضد الثقافة السائدة:

«الذي التحديدات التي تعود فقط إلى طبقات معينة من المجتمع، يعثر المرء على علاقات فظة لا يمكن تجاهلها بأي حال. إنه لمن المنتظر أن تنظر الطبقات التي فُرض عليها التخلف بعين الحسد إلى الطبقات المتميزة على أفضليتها، وسوف تعمل كل ما في وسعها من أجل أن تتحرر من هذا الحرمان الزائد. وحيث لا يكون ذلك ممكناً، يترسخ قدر متواصل من السخط داخل الثقافة يمكن أن يؤدي إلى أشكال خطيرة من التمرد. ولكن عندما لا نكون ثقافة ما قد حققت إرضاء عدد من المشتركين فيها يجعل قمع نسبة أخرى، ربما الأكثرية، شرطاً لها، وهذا هو حال الثقافات الحالية كلها، عند ذلك يمكننا أن ندرك بأن هؤلاء المقموعين سوف يطورون عدائية عميقة ضد هذه الثقافة التي تتحقق من خلال جهودهم، وإن كانوا لا يحصلون من منتجاتها إلا على النزر اليسير... وغني عن القول، أن ثقافة تترك عدداً كبيراً من المشتركين فيها في حالة سخط، سوف تدفع إلى التمرد. مثل هذه الثقافة لن يكون لها مستقبل كي تؤمن استمراريتها، كما أنها لا تستحق ذلك»^(١).

لقد أطلق ماركس فكرة التكون الذاتي للنوع الإنساني الخاص بتاريخ الطبيعة في بعدين اثنين: كضرورة إنتاج الذات، التي تُدفع إلى الأمام من خلال الفعالية الإنتاجية لأعمال تخصص المجتمع وتُخزن في قوى الإنتاج، وكضرورة تكون تُدفع إلى الأمام من خلال فعالية الطبقات النقدية الثورية وتُخزن في تجارب التأمل. من جهة ثانية لم يستطع ماركس أن يقدم كشف حساب حول حالة ذلك العلم الذي كان يفترض أن يعيد تكون التكون الذاتي للنوع من حيث أنه نقد، لأن مفهومه المادي للتركيب من الإنسان والطبيعة بقي مفتصراً على الإطار الموقلاني للفعلي الأداة^(١). في هذا الإطار يمكن تسويغ معرفة الإنتاج ولكن ليس معرفة التأمل. وبصورة أقل نموذج الفعالية الإنتاجية من أجل إعادة تكون السلطة والإيديولوجيا. بالمقابل استقى فرويد من ما وراء علم النفس إطاراً لفعل تواصلي مشوه يسمح بإدراك نشوء المؤسسات، كما يسمح بإدراك أهمية الأوهام، أي السلطة والإيديولوجيا. فرويد استطاع التطرق إلى مجال لم يتبصر ماركس.

فرويد أدرك المؤسسات من حيث أنها سلطة بادلت على ائدوام عنفاً خارجياً شديد انوطاة مقابل قسر داخلي لتواصل معكوس ومحدد لذاته. وهذا القسر يفهم الموروث الثقافي طبقاً لما هو مراقب دائماً، واللاوعي الجمعي المنتج نحو الخارج، حيث توجه الرموز المحاصرة الدوافع المنسطرة بفعل التواصل، ولكن المدفوعة بلا توقف إلى سبل الاشباع الإحتمالي. إنها القوى التي تأسر الوعي بدلاً من الخطر الخارجي والعقاب المباشر من حيث أنها تضفي الشرعية على السلطة. وهي تمثل في الوقت ذاته قوى التحكم التي يجب أن يحرر منها الوعي المأسور ايدولوجياً من خلال التأمل الذاتي، عندما تجعل قوة جديدة من قوى السيطرة على الطبيعة الشرعيات القديمة غير قابلة للتصديق.

(١) التمثل ذاته من ٧١ وما بعد.

ماركس لم يستطع أن يتبصر السلطة والإيديولوجيا على أنها تواصل مشوه، لأنه انطلق من الافتراض بأن الناس تميزوا عن الحيوانات عندما يدؤوا بإنتاج وسائل عيشهم. وكان ماركس متأكداً من أن النوع البشري ارتفع فيما مضى فوق الشروط الحيوانية للوجود من خلال، أنه تجاوز حدود الذكاء الحيواني، واستطاع أن يحول السلوك المكيف إلى فعل أدائي. ومثل القاعدة الطبيعية للتاريخ بعينه لذلك التنظيم الجسدي النوعي للإنسان تحت مقولة العمل الممكن: الحيوان الذي يصنع أدوات، بالمقابل لم تكن نظرة فرويد تنبئه نحو منظومة العمل الاجتماعي وإنما نحو الأسرة. وقد انطلق من الافتراض بأن الناس انفصلوا عن الحيوانات عندما تم لهم بنجاح أن يخلقوا أسلوب الاندماج الاجتماعي من أجل النوع المهدد بيولوجياً الذي يحتاج إلى حضنة طويلة. فرويد كان على ثقة تامة بأن النوع الإنساني ارتفع فوق شروط الوجود الحيوانية فقط من خلال أنه تجاوز حدود التجمعات الحيوانية واستطاع أن يحول السلوك الذي توجهه الغريزة إلى فعل تواصل. ومثل القاعدة الطبيعية للتاريخ بهم الإنسان لهذا السبب التنظيم الجسدي النوعي ضمن مقولة فائض الدافع وتعريفه الحيوان المثبط الغريزة والمتخيل في الوقت ذاته. التطور المزدوج القمة للجنسية البشرية التي هي مقطوعة على مستوى الكبت الأوديبى من خلال مرحلة كموث، وكذلك دور المدوانية عند إقامة مؤسسة الأنا الأعلى، كل ذلك لا يسمح بظهور المشكلة الانثروبولوجية الأساسية لتنظيم العمل، وإنما بتطور المؤسسات التي تحل بصورة مستديمة الصراع بين فائض الدافع وبين قسر الواقع. فرويد لا يتبع بالدرجة الأولى وظائف الأنا تلك التي تنطلق في إطار الفعل الأدائي على مستوى إدراكي. فهو يركز على نشوء الأساس الدافعي للفعل التواصل. وما بعينه هي أقدار قوى الدوافع الأولى على طريقة تفاعل محددة للناس مع محيطه من خلال بنية الأسرة، إنه المعبط الذي يبقى مرتبطاً به خلال مرحلة تربية طويلة.

عندما تتعين القاعدة الطبيعية للنوع البشري جوهرياً من خلال فائض الدافع ومن خلال تبعية طفولية طويلة، وعندما يمكن إدراك إنتاج مؤسسات من علاقات تواصل مشوه على هذه القاعدة، عند ذلك تكتسب كل من السلطة والإيديولوجيا أهمية جوهرية أخرى، كما هو الحال لدى ماركس، من خلال ذلك يصبح منطق حركة التأمل ضد السلطة والإيديولوجيا الذي يأخذ بداياته من خلال التقدم في منظومة العمل الاجتماعي (تقنية وعلم) قابلاً للإدراك؛ إنه منطق التجربة والخصاً منقولاً إلى مستوى التاريخ العالمي. ضمن شروط النظرية الفرويدية لا نمنح قاعدة الطبيعة وعداً بمعنى أن الإمكانية الموضوعية يمكن أن تُخلق من خلال إطلاق قوى الإنتاج ونحرير الإطار المؤسساتي كاملاً من القمع، كما لا نستطيع أن تضعف مثل هذا الأمل من الناحية المبدئية. لقد بين فرويد اتجاه تاريخ الذي يتعين في الوقت ذاته من خلال سيرورة إنتاج الذات ضمن مقولات العمل، ومن خلال سيرورة تكون ضمن شروط تواصل مشوه؛ ينتج تطور القوى المنتجة في كل مرحلة الإمكانية الموضوعية من جديد لكي تخفف من سلطة الإطار المؤسساتي «مُسْتَبْدَلاً» الأسس بسبب الانفعالية الثقافية بأخرى عقلانية^(١). كل خطوة على طريق تحقيق فكرة ما توضع بالتعارض مع تواصل مشوه بصورة شديدة تأخذ علامتها من خلال تغيير الإطار المؤسساتي ومن خلال تدمير الإيديولوجيا. والهدف هو «التأسيس العقلاني لتعاليم الثقافة». وبالتالي تنظيم العلاقات الاجتماعية طبقاً للمبدأ الذي يجعل صدقية كل معيار غني بالنتائج سياسياً مرتبطاً بإجماع محقق في تواصل خال من الهيمنة^(٢)؛ غير أن فرويد يصر على أن كل جهد من شأنه أن يبنى هذه الفكرة في الفعل ويشد من أزر التنوير النقدي والثوري، يُلزم

(١) المجلد الرابع عشر من ٣٦٩.

(٢) فرويد طور هذه الفكرة من مثاق تحريم القتل المجلد الرابع عشر من ٣٦٣ وما بعد.

بالنفي المتعين للمرض المقابل للمطابقة بصورة جلية كما هو منزه بالنوعي العملي الافتراضي بأن يجري تجربة يمكن لها أن تتعرض إلى الإخفاق.

نعود أنكار عصر الأنوار أساساً إلى الأوهام الموروثة تاريخياً. وعلينا لذلك أن ندرك أفعال هذا العصر على أنها محاولة من أجل اختبار مدى قابلية تحقق السضمون اليوتوبي للموروث الثقافي ضمن ظروف معقدة. بطبيعة الحال يطالب منطق التجربة والخطأ بتحددات على مستوى العقل العملي الذي يستطيع منطق التحكم في العلوم التجريبية أن يستغني عنه^١ لدى اختبار ما يفترض فيه أن يختبر شروط أحد ممكن من المرض لا يجوز أن يجعل من المخاطرة باشتداد المرض جزءاً مكوناً من تنظيم المحاولة ذاتها. من صميم هذا التنكير نتج تحفظ فرويد المشار إليه بحذر مقابل «تجربة الثقافة الكبرى» المثبتة في الوقت الحاضر في الأرض الواسعة ما بين أوروبا وآسيا^(١) التقدم المعرفي في بُعد العلوم كما في بُعد النقد بعلل الأمل بأنه بالعمل من الممكن أن نخبر شيئاً ما عن واقع العالم، نرفع من خلاله فوتنا ونستطيع أن نوجه حياتنا طبقاً له. هذا الأمل العقلاني هو الذي يفصل هدف عصر الأنوار بصورة أساسية عن الموروثات الدوغمائية، بطبيعة الحال ليس أكثر: «أوهامي ليست غير قابلة للتصحيح، كما هو الحال في الأوهام الدينية، وليس لها السمة الذهانية: عندما يفترض أن تبين التجربة بأننا قد ضللتنا السبيل، عند ذلك نتنازل عن توقعاتنا. وما عليهم إلا أن يأخذوا محاولتنا كما هي. أي: أي محاولة يمكن أن تُنقض عملياً. هذا الحذر لا يحد من الفعالية النقدية الثورية، غير أن اليقينية الكلية بأن الفكرة التي تسلس القباد لها، إنما هي قابلة للتحقق لأسباب وجيهة ضمن الشروط جميعاً. فرويد يضع السلطة والإيديولوجيا أعمق من أن يمكن له أن يبشر

(١) المجلد الرابع عشر ص ٣٣٠ وكذلك المجلد الخامس عشر ص ١٩٦ وما بعد.

بالتناؤل والثقة بدلاً من منطق الأمل المؤكد وبدلاً من المحاولة الخاضعة للتحكم^(١).

هذا هو امتياز النظرية التي تدمج الإرث التاريخي الطبيعي المرن مع قوة تحريك رافعة، سواء كانت لبيدوية أو عدوانية وتجاوز فرصة الاشباع لتمتد إلى القاعدة الطبيعية للتاريخ. من المفارقة أن وجهة النظر ذاتها يمكن أن ترفع إلى تكون تاريخي موضوعي يعيد فرويد إلى ما قبل مرحلة التأمل التي بلغها ماركس، وهذا ما يمنعه من أن يطلق الرؤية الأساس لتحليل نفسي من زاوية نظرية المجتمع^(٢) ولأن ماركس ربط التكون الذاتي للنوع بآلية العمل الاجتماعي، لم يفهم إطلاقاً بمحاولة فك ديناميك تاريخ التطور من فعالية النوع من حيث أنها فعالية ذات، ويدركه في مقولات التطور الطبيعي. فرويد يدخل بالمقابل وعلى مستوى ما وراء علم النفس نموذج طاقة لديناميك الدافع بموضوعية مرنة. ومن هنا فهو يرى سيرورة ثقافة النوع مرتبطة بديناميك الدافع. قوى الدافع اللبيدوية والعدوانية، وقوى التطور ما قبل تاريخية تتدخل من خلال ذات النوع وتعين تاريخها. والآن فإن النموذج البيولوجي لنفسة التاريخ ليس سوى خيال الظل للمثال اللاهوتي، الاثنان هما بوقت واحد يشمان إلى ما قبل النقد. الدوافع كمحركات أولية للتاريخ، والحضارة كنتيجة لصراعها. مثل هذا التصور كان قد نسي (من قبل فرويد) وقد استسفيننا مفهوم الدافع فقط من تشوه اللغة ومن انحرافات السلوك. على المستوى الانثروبولوجي لا نعثر على حاجات ليست مفسرة لغوياً وليست مثبتة رمزياً على أفعال احتمالية. الإرث التاريخي الطبيعي لقوى الدافع ثقافة لتخصصها تعين شروط منطلق إعادة إنتاج النوع الإنساني، غير أن

(١) أيضاً أدركوا روح العالم وتاريخ الطبيعة في: ديالكتيك ملهي ١٩٦٦ ص ٢٤٣ وما بعد.

(٢) وحتى التفسير المشير لهربرت ماركوزه لنظرية المجتمع المتضمنة في أعمال فرويد لا تنجر من هذا الخطر: بنية الدافع والمجتمع ١٩٦٥.

وسائل إعادة الإنتاج الاجتماعي هذه تعطي لحفظ النوع من البداية نوعية حفظ الذات. إلا أنه علينا مباشرة أن نضيف: بأن تجربة حفظ الذات الجماعية تثبت ما قبل التفهم الذي نشق منه شيئاً ما مثل حفظ النوع خصوصاً بالنسبة إلى ما قبل التاريخ الحيواني للنوع البشري. على كل حال يجب أن تكون إعادة تكون تاريخ النوع التي لا تغادر أرضية النقد على وعي تام بقاعدة تجربتها، وأن تدرك النوع منذ «اللحظة»، كذات تستطيع أن تعيد إنتاج حباتها ضمن شروط ثقافية، كما هي دائماً منتجة لنفسها كذات.

ماركس ضمن إرث التقليد المثالي رسخ ضمناً التركيب كنقطة مرجعية: تركيب قطعة ذات طبيعة ذاتية مع قطعة موضوعية من أجل هذا التركيب حيث ندلل الشروط المحسوبة للتركيب على طبيعة مفتوحة في ذاتها. «الطبيعة في ذاتها sun sich» إنما هي تكون؟ وهي تحدد الطبيعة الطبيعية التي أنتجت الطبيعة الذاتية مثل الطبيعة التي نواجه هذه الطبيعة الذاتية من حيث أنها الطبيعة الموضوعية، وأن يكن ذلك هكذا، فأننا كذوات عارفة لا نستطيع أن نأخذ موقعاً خارج أو حتى ضمن انقسام الطبيعة في ذاتها مبدئياً إلى طبيعة موضوعية وذاتية. ترى الدافع المعاد تكونها تنتمي إلى الطبيعة غير القابلة للتعرف، ومع ذلك فهي متاحة للمعرفة إلى المدى الذي تعين فيه نقطة انطلاق الصراع الذي يكدرح النوع البشري انطلاقاً منه. الأشكال التي ينتشر فيها الصراع مرتبطة بالمقابل بالشروط الثقافية لوجودنا: العمل، اللغة والسلطة. لقد تم تأكدنا من بنى العمل، اللغة والسلطة ليس بصورة ساذجة، وإنما على طريق تأمل ذاتي للمعرفة من منظور نظرية العلم، ومن ثم محوّل ترنسندنتيالياً، وفي النهاية مدرك للعلاقة الموضوعية.

سيرورة البحث في العلوم الطبيعية منظمة في الإطار الترنسندنتالي للعقل الأدائي، ذلك أن الطبيعة تصبح بالضرورة موضوعاً معرفياً ضمن

وجهة نظر التحكم التقني الممكن. أما سيرورة البحث في علوم الروح فتتحرك على المستوى الترنسندنتالي للفعل التواصل، ذلك أن شرح علاقات المعنى تقع بالضرورة تحت وجهة نظر الحفاظ الممكن على المشاركة الواعية في التفاهم. لقد أدركنا وجهتي النظر الترنسندنتاليتين الاليتين على أنهما التعبير الإدراكي للمصالح التي تفوق المعرفة، ذلك لأن وجهتي النظر تعكسان بنى العمل والتفاعل، وبالتالي علاقات الحياة. وبصورة ملزمة نتج علاقة العمل والمصلحة هذه بادئ ذي بدء من التأمل الذاتي للعلوم، التي تحقق نمط النقد. ولقد اخترنا التحليل النفسي كمثال. وسيرورة البحث التي يجب أن تكون في الوقت ذاته سيرورة الاستقصاء الذاتي، إنما هي هنا مرتبطة بشرط الجدال التحليلي. هذه الشروط إنما هي ترنسندنتالية إلى المدى الذي تثبت فيه معنى صدقية تفسيرات التحليل النفسي، وتكون في الوقت ذاته موضوعية إلى المدى الذي تمكن فيه معالجة فعلية للظواهر المرضية. إن إرجاع وجهة نظر ترنسندنتالية إلى علاقة موضوعية وإلى مصلحة معرفة مماثلة تصبح أمراً نافلاً، لأن الحل التحليلي لتواصل مشوه يفرر نسر السلوك ووعياً خاطئاً، شيان في واحد: نظرية وعلاج.

في فعل التأمل الذاتي تكون معرفة الموضوعة التي تقوم سلطتها فقط على أن الذات لا تتعرف على نفسها ثانية كذات أخرى موحدة بين المصلحة بالمعرفة بصورة مباشرة، وتحديد بالتحرر من تلك السلطة. في الموقف التحليلي تكون وحدة الرؤية والتحرر من الأسر الدوغمائي، هي وحدة العقل والاستخدام المصلحي للعقل فعلاً، تلك الوحدة التي أطلقها فشته في مفهوم التأمل الذاتي. والآن لم يعد يتحقق بطبيعة الحال التأمل الذاتي كفعل أنا مطلقة وإنما ضمن شروط تواصل مرضي اجباري بين الطبيب والمرضى. ضمن الشروط المادية لم يعد من الممكن إدراك مصفحة العقل على طريق شرح ذاتي مستقل للعقل. الصيغة التي تبين

بأن المصلحة ملازمة للعقل ليس لها معنى كافٍ إلا في المثالية، وتحديدًا ما دما متأكدين من أن العقل يمكن أن يصبح شغافًا على طريق التأسيس الذاتي. وعندما ندرك بأن الإنجاز المعرفي والقوة النقدية للعقل هما في التكون الذاتي للنوع الإنساني، وضمن شروط طبيعية محسوبة، إذا هذا هو العقل الذي يلازم المصلحة، فرويد يصطدم بهذه الوحدة بين المصلحة والعقل في الموقف الذي يمكن أن نُحسن فيه القدرة التوليدية للطبيب فقط ضمن القسر الباتالوجي وضمن المصلحة المناسبة بإلغاء هذا القسر، والارتفاع بالتأمل الذاتي للمريض.

التفكير في النسبية التاريخية لمعايير ما يُعتبر باتالوجياً هو الذي قاد فرويد من القسر الباتالوجي على المستوى الفردي إلى باتالوجيا المجتمع بكامله. وفرويد يدرك مؤسسات الهيمنة والموروثات الثقافية على أنها حلول مؤقتة لصراع أساس ما بين قوى الدوافع العامة وبين شروط حفظ الذات الجمعي. الحلول مؤقتة لأنها تنتج قسر حلول تعويضية مرضية على الأساس الانفعالي للقمع. غير أنه كما في الموقف السريري فكذلك الحال في المجتمع، ومع القسر المرضي بحل إلغاء المصلحة. ولأن باتولوجيا المؤسسات الاجتماعية كما هو الحال لدى باتولوجيا الوعي الفردي تستوطن في وسط اللغة وفي وسط الفعل التواصل، وتأخذ شكل نشوء بنوي للتواصل، عند ذلك تكون المصلحة الموضوعية مع ضغط المرض في المنظومة الاجتماعية هي مباشرة مصلحة التوهم والتأمل، وهي وحدها الحركة التي تتحقق فيها المصلحة. مصلحة العقل هي بمثابة قطار متقدم نقدي ثوري متقدم، ولكنها محاولة لتحقيق الاوهام البشرية التي حوّلت الدوافع المقموعة الـ فنتازياً أمل.

في قطار مصلحة العقل تتواصل مصلحة حفظ الذات أيضاً إلى المدى الذي يكون فيه للعقل قاعدة في تاريخ الطبيعة. غير أن مصلحة حفظ الذات قد انكسرت فهي ليست حاجة تجريبية كما أنها ليست

خاصية نسبي عضوية ما. والمصلحة لحفظ الذات لا يمكن أن نحدد إطلاقاً بالاستقلال عن الشروط الثقافية، عمل، لغة وسلطة. والمصلحة لحفظ الذات لا يمكن أن تهدف بصورة مفاجئة إلى إعادة إنتاج حياة النوع، لأن هذا النوع يجب أن يُفسّر ذاتياً بادئ ذي بدء ضمن شروط وجود الثقافة التي نعتبرها كحياة لها. التفسيرات تتوجه ثانية نحو أفكار حياة جيدة. «الجيدة» فوف ذلك ليس منفق عليه وليس مامية؛ إنه متخيل، ولكن يجب أن يكون متخيلاً هكذا تماماً بحيث يطابق ويوضح مشكلة أساسية: أي المصلحة بمقدار التحرر الذي هو ممكن موضوعياً ضمن الشروط المعطاة والقبالة للخداع تاريخياً. ومصلحة حفظ الذات لها بالضرورة شكل مصلحة العقل التي نتعلق نقطاً بالنقد وتأخذ صدقيتها من نتائجها العملية، ما دام الناس يجب أن يحفظوا حياتهم من خلال العمل ومن خلال التفاعل والتنازل عن الدوافع أي تحت القسر الباتالوجي لتواصل مشوه.

فقط عندما يتم تبصر هذه الوحدة بين المعرفة والمصلحة على نمط العلم التقدي، يمكن عند ذلك أن يُفهم إلحاق وجهات النظر الترسندنالية في البحث والمصالح التي توجه المعرفة على أنه ضروري. لأن إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية مرتبطة بالشروط الثقافية للعمل والتفاعل، فإن مصلحة حفظ الذات لا تسج مباشرة إلى إشباع الحاجات التجريبية، وإنما إلى شروط وظائف العمل والتفاعل: وهي تمتد بنفس الدرجة إلى المقررات المنتمية إلى المعرفة، وإلى عمليات التعلم التراكمية والتفسيرات الدائمة للتقاليد. ما دامت هذه المعرفة الخاصة بالحياة اليومية مؤمنة في الشكل المنهجي وموسعة فإن سبرورات البحث الأمثلة ندخل ضمن حدود تلك المصلحة.

ما دامت مصلحة حفظ الذات يُساء فهمها من الوجهة الطبيعية، فإنه لمن الصعب أن نفهم، كيف يمكن لها أن تأخذ شكل مصلحة توجه

المعرفة دون ان تبقى خارجية إزاء وظيفة المعرفة ذاتها. والآن بينا من مثال العلم التقدي بأن مصلحة حفظ الذات لا يمكن أن يفكر فيها منطقياً إلا كمصلحة فعالة من خلال العقل ذاته. ولكن عندما تكون المعرفة والمصلحة بمثابة شيء واحد في حركة التأمل الذاتي، عند ذلك لا يمكن أن يعني ارتباط الشروط الترنسندنتالية والعلوم الطبيعية وعلوم الروح بمصالح المعرفة التقنية والعملية (عدم تجانس) المعرفة. ما يقصد بذلك هو أن المصالح التي توجه المعرفة والتي تعين شروط موضوعية وصدقية الأقوال، هي ذاتها عقلانية، ذلك أن معنى المعرفة، ومعها معيار استقلاليتها لا يمكن أن يُشرح دون الرجوع إجمالاً إلى العلاقة مع المصلحة. فرويد اعترف بعلاقة المعرفة والمصلحة هذه والتي هي تأسيسية بالنسبة إلى المعرفة، ليس هذا فحسب بل وقف ضد سوء ان فهم النابع من السايكولوجية، كما لو أنه الدليل الذي يتساوى في معناه مع نزع القيمة الذاتية للمعرفة.

«لقد حاول المرء أن ينزع جذرياً قيمة المجهود العلمي من خلال الاعتبار بأنه مربوط بشروط تنظيمنا الخاص، ولا يمكن له أن يقدم شيئاً آخر سوى نتائجنا الذاتية، في الوقت الذي تبقى فيه الطبيعة الفعلية للأشياء من خارجنا غير متاحة له. إبان ذلك يضع المرء نفسه متجاوزاً لحظات متبينة تبدو حاسمة بالنسبة إلى إدراك العمل العلمي، ذلك أن تنظيمنا أي جهازنا النفسي قد طُور عن طريق محاولات هادفة إلى معرفة العالم الخارجي، وبالتالي يجب أن تكون قد تحققت قطعة من الحكمة في بنية هذا الجهاز النفسي، ذلك أنه ذاته جزء مكون من هذا العالم الذي ينبغي أن نستصيه وأن يُسمح بمثل هذا الاستقصاء بصورة ممتازة، ذلك أن مهمة العلم قد أعيدت صياغتها بالكامل. عندما نقصر العلم على التدليل، كيف يجب أن يبدو العالم لنا نتيجةً لخصوصية تنظيمنا، ذلك أن النتائج النهائية للعلم ولا سيما بسبب طريقة اكتسابها ليست مشروطة

فقط من خلال تنظيمنا، وإنما أيضاً من خلال ذلك الذي ترك أثره على تنظيمنا، وأخيراً أن مشكلة طبيعة العالم إنما هي تجريد فارغ دونما أخذ اعتبار لجهاز إدراكنا النفسي ودونما مصلحة عملية. كلا، علمنا ليس وهماً^(١).

بالمقابل حاول نيتشه أن يبرهن ذلك تماماً. لقد أدرك نيتشه العلاقة بين المعرفة والمصلحة ولكن أضفى عليها السايكولوجيا وبذلك وضع أساساً لانحلال ما بعد نقدي للمعرفة إجمالاً. نيتشه أكمل الإنغاء الذاتي

(١) المجلد الرابع عشر ص ٣٨١.

فرويد كان قد ميز ما بين الحاجة والمصلحة. تعليمات الحاجة إنما هي أجزاء من «الهو» نحن نتحدث عن المصالح عندما نكون اندواق مرتبطة بوظائف الأنا. وبعبارة مفارقة: المصالح هي حاجات الأنا. انطلاقاً من هذا التمييز نستطيع أن نشحن المصالح التي تقود المعرفة بوظائف الأنا. واختبار الواقع يقوم على إنجاز إدراكي ينطلق في دثرة وظائف الفعل الأدراكي وفي التكيف الذاتي مع شروط الحياة الخارجية. مصلحة المعرفة التقنية بتوسيع قوة التحكم بالسيوروات الموضوعية تتماثل مع التعلم العملي التي تقود السلوك المضبوطة بنجاح، ومراقبة الغريزة نشترط بالمقابل إنجازاً إدراكياً يتكون في علاقات التضاعل. شئى لطريق التعاطي والاستدخال. ومصلحة المعرفة العملية بضمنان المشاركة الواعية للذوات في التفاهم تتماثل مع هذا التعلم الأخلاقي للدور الاجتماعي. وفي النهاية فإن التركيب بين هو والأنا الأعلى، أي اندماج النسب غير الواعية في الأنا يتحقق من خلال الإنجاز الإدراكي الذي ينشأ في العلاقات البنانولوجية لتواصل مشوه نوعياً. مصلحة المعرفة المحررة بإنغاء القمع تتماثل مع ميرورة التعلم الخاصة بالتأمل الذاتي ومع انوعي الانعاطي. يجب طبيعة الحال أن نبقي واعين لدى إلحاح المصالح التي تقود المعرفة بوظائف الأنا في إطار نموذج البنية أي أن إطار نموذج الأنا، هو والأنا الأعلى قد تم استنقاره من تجارب «نفس»، ولهذا فهو يقع على مستوى ما وراء. انظرية metatheoretisch ما دام ذلك واضحاً فإنه لا يشجع على تفسير المصالح التي توجه المعرفة في مفاهيم مرتبطة بما وراء علم النفس لإسهافات سيكولوجية متسرعة على العلاقة بين المعرفة والمصلحة. من جهة ثانية لا ينتظر كثيراً من مثل هذا التفسير لأن تحليلاً متسع الأفاق للمصالح التي توجه المعرفة يلزم ما وراء علم النفس إجمالاً بمعاداة أرضية منطلق البحث و«ترجوع إلى العلاقة الموضوعية لتاريخ النوع. من جديد يتبدى بأن نظرية المعرفة لا يمكن أن تتحقق إلا كنظرية مجتمع.

لنظرية المعرفة التي أطلقها هيجل، وتابعتها ماركس: من حيث إنها إنكار ذاتي للتأمل.

تنتقل اعتبارات نيته الخاصة بنظرية المعرفة بالمعنى الواسع ضمناً من فرضيتين أو وضعيتين أساساً. مرة كان نيته على ثقة بأن نقد المعرفة التقليدي من كانت حتى شوبنهاور قد وضع لنفسه مطلباً غير قابل للتحقق، وتحديدًا تأمل الذات العارفة في نفسها، وهو لذلك يتطلب نقد النقد. يمكن أن يرفع القناع عن الشكل الحديث لتلك بوصفه دوغمائية مُقنعة:

«سوء الظن عميق ضد دوغمائية نظرية المعرفة، أحببت أن أنظر تارة عبر هذه النافذة، وتارة عبر تلك، شديد الحرص على أن لا أرسخ نفسي فيها، وقد رأيت فيها ضرراً أكيداً وفي النهاية: هل من المحتمل أن تتمكن أداة من نقد جدارتها الخاصة بها؟ ما وضعته في اعتباري كان أكثر من ذلك، وهو أنه لم ينشأ إطلاقاً شك خاص بنظرية المعرفة، ولم تنشأ دوغمائية دونما أفكار خلفية، ذلك أن هذا الشك له قيمة من الدرجة الثانية ما دام الإنسان يتبصر ما الذي ألزمه بالأماس بهذا الموقع، الرؤية الأساس: من كانت إلى هيجل إلى شوبنهاور، وأيضاً الموقف الشكي المسيحي إلى الموقف التاريخي والتشاؤمي، كلها ذات متعلق أخلاقي»^(١)

نيته يستند إلى الحجة المستخدمة من هيجل ضد كانت ليرفض الدخول في نظرية المعرفة. بطبيعة الحال لا يستخلص من ذلك نتيجة الاقتصار على المنهجية، فهو يقبل بارتياح على التأمل الذاتي للعلوم ولكن بهدف أن يداور بين الاثنين بصورة مقارفة: النقد والعلم.

(١) فريدك نيته - أنزه في ثلاث مجلدات - إصدار شلتن - ميونخ ١٩٦٠ المجلد الثالث ص ٤٨٦.

من جهة ثانية يشارك نبشته الوضعية في مفهوم العلم. وحدها المعلومات التي تتماثل مع معايير نتائج العلوم التجريبية يحق لها أن تصلح كمعرفة بالمعنى الصارم. وبذلك يقام معيار ينخفض أمامه الموروث بالكامل ويتحول إلى مثيولوجيا. مع كل تقدم علمي تخسر تصورات العالم العائدة إلى فجر الإنسانية، كما تخسر الرؤى الدينية والتفسيرات الفلسفية نريتها. الكونيات وكل تفسيرات العالم ما قبل علمية، التي تمكن من توجهات الفعل ومن تسويغات المعايير، تخسر في القدر ذاته مصداقيتها، بوصفها طبيعة موضوعة تُعرّف في علاقاتها السببية، وتخضع إلى قوة التحكم التقني:

«بالقدر الذي يتنامى فيه معنى السببية بتناقض فضاء مملكة الأخلاق: لأنه في كل مرة عندما يدرك المرء الآثار الضرورية، وعندما يفهم أن بفكر مستثنى من الحالات جميعاً، من كل ما هو موقت وما بعد، عند ذلك يكون قد دمر عدداً كبيراً من السببيات المتخيلة التي جرى الإيمان بها من حيث أنها أساس أخلاق العالم الفعلي الذي هو أصغر بكثير من المتخيل. وفي كل مرة تخنفي فيه قطعة من الخوف والقسر من العالم، وفي كل مرة تختفي قطعة من الاحترام إزاء سلطة الأخلاق: نضيع الأخلاق بالجملة. ومن يريد أن يزيد منها بالمقابل عليه أن يعرف كيف ينأى بنفسه، ذلك أن انتجاحات سوف تصبح قابلة للتحكم»^(١).

نبشه بدرك ومن قبله كونت النتائج النقدية للتقدم العلمي التقني من حيث أنها تجاوزت للميتافيزيقيا، كما بدرك ماكس فيبر الذي جاء بعده النتائج العملية لهذا الحدث من حيث أنه عقلنة للفعل ودحض لقوى الإيمان التي توجه الفعل. يمكن للنظريات العلمية أن تضعف مطلب صدقية التفسيرات الموروثة والعائدة خفية إلى البراكسيس؛ وذلك إلى

(١) المجلد الأول ص ١٠٢١

المدى الذي تكون فيه نقدية. لكن عليها أن تحرر مكان التفسيرات المنقوضة، لأنها لا تستطيع أن تنتج علاقة مع البراكسيس: إلى المدى الذي تكون فقط هدامة. من النظريات العلمية تنتج معرفة مفيدة تقنياً، ولكن ليست معيارية، كما أنها ليست موجهة للفعل.

«العلم يؤسس مسار الطبيعة، لكنه لا يستطيع إطلائاً أن يصدر الأمر إلى الإنسان. الميل، الحب، الرغبة، عدم الرغبة، انتمرد، الوهن كل هذه الأشياء لا يعرفها العلم. وما يعيشه الإنسان ويختبره، عليه أن يفسره من صميم شيء ما، وأن يقدره حق قدره من خلال ذلك»^(١)

عملية التنوير التي منحها العلم، إنما هي نقدية، غير أن الانحلال النقدي للدوغمات لا يحرر، وإنما يؤدي إلى اللامبالاة: إنه ليس محرراً وإنما عديمي. خارج علاقة النظرية والتقنية التي نحلها العلوم لا يمكن أن تعوض من خلال العلاقة الجديدة للنظرية مع التقنية بصورة كافية ولا يصبح للمعلومات أية «أهمية». نبشّه يتبع بداية القسر المحايث للتنوير الوضعي، لكن عن الوضعية يفصله وعي القصد المتخلى عنه الذي كان ذات يوم مرتبطاً بالمعرفة. نبشّه الفيلسوف الذي لم يعد يحق له أن يكون ذلك، لا يستطيع أن يتخلى عن الذكري «بأن المرء اشترط دائماً، يجب أن يتعلق خلاص الإنسان بنظريته إلى أصل الأشياء». وهو يرى في الوقت ذاته:

«ذلك أننا بالمقابل كنّا نتبعنا البداية بعيداً كلما كنا أقل اهتماماً بمصالحنا، نعم، ذلك أن كل تقديراتنا للقيم، وكل الاهتمامات التي وضعناها في الأشياء بدأت تفقد معناها، كلما عدنا إلى الخلف بمعرفتنا ولا مسنا الأشياء ذاتها»^(٢).

(١) المجلد الثالث ص ٣٤٣.

(٢) المجلد الأول ص ١٠٤٤.

المفهوم الموضوعي للعلم يصبح عند نيتشه بصورة خاصة مزدوج المعاني. فالعلم الحديث يعترف من جهة باختكار معرفي ويؤكد على انتزاع القيمة من المعرفة الميتافيزيقية. من جهة ثانية فإن قيمة المعرفة المحتركة تنتزع لأنها تستغني بصورة الزامية عن العلاقة المتميزة للميتافيزيقيا مع البراكس، وبذلك نخسر مصلحتنا. تبعاً للوضعية لا يمكن أن توجد معرفة تتجاوز المعرفة المنهجية للعلوم التجريبية: غير أن نيتشه الذي يفر بذلك لا يستطيع أن ينكر بأن يسمح لهذه المعرفة جدياً عنوان معرفة، لأن العلم يقصى عن المصالح من خلال هذه المنهجية التي تضمن اليقينية لمعارفها. بالنظر إلى الموضوعات التي تشد إليها مصلحة متجاوزة للتحكم التقني يهيئ العلم عماء مستقلاً، شعوراً بأن المعرفة لا تأتي مطلقاً، لقد كان نوعاً من الغفلة أن نحلم، أكثر من ذلك، ان تبقى لنا أقل ما يمكن من المفاهيم، لكن تكون للمعرفة اية إمكانية للصدقية^(١)

في القسم الثاني من عمله «تأملات غير عصرية» عبر نيتشه عن قلقه ضد التاريخ فيما يشبه ما رآه من «انعدام معنى» العلوم الطبيعية. وحتى علوم الروح تقصى عن علاقة الحياة منذ أن تدعن لمعايير المنهج العلمي. والوعي التاريخي يخدم براكسيس الحياة فقط ما دام يمتلك نقداً موروثاً ثقافياً من أفق الحاضر ويتابع تكوينه. والتاريخ الحي يحول الماضي والغريب إلى جزء مكون من سيرورة التكون الحالية. البناء التاريخي إنما هو مقياس درجات «القدرة التشكيلية» التي معها يصبح إنسان ما أو ثقافة ما ثقافة في استحضار الماضي أو في استحضار ما هو غريب ذاته. الذين يفكرون تاريخياً:

«يعتقدون بأن معنى الوجود سيظهر إلى النور أكثر فأكثر في مسار

(١) المجلد الثالث ص ٨٦٢.

سيرورته، ولهذا السبب فهم لا ينظرون إلا إلى الخلف لكي يفهموا الحاضر من تأمل السيرورة الحالية، ولكي يتعلموا كيف يشتهون المستقبل بقوة لا مثيل لها، إنهم لا يعرفون مطلقاً كيف يفكرون وينصرفون تاريخياً على الرغم من كل تاريخيتهم، وكيف أن انشغالهم في التاريخ ليس في خدمة المعرفة المحضة وإنما في خدمة الحياة^(١).

نيتشه يريد أن يلاحظ لحظة الثلاثاريخي من هذا التأمل الذي يستنفده براكسيس الحياة، المنطلق منه والعائد إليه «لأن وضعية الحياة والتاريخ» تتغير، ما دام التاريخ قد أصبح علماً. الأشياء الموضوعة في الزمان المفترض للوعي الذي يستمتع بالتأمل، لتاريخ عالمي محاصر في المتحف تصبح بلا نتيجة بالنسبة إلى الذات العارفة، التقليد المتشيء منهجياً تضيء عليه الحيادية كموروث ولا يعود بإمكانه لذلك أن يدخل في سيرورة التكون المعاصرة: «المعرفة لم يعد لها تأثير من حيث أنها تعيد تشكيل الأشياء كدافع محرك نحو الخارج، وإنما وتبقى مخبأة في عالم داخلي فوضوي أكيد»^(٢).

يقوم السجال حول كسل ودلال عباقرة التاريخية المعاصرين في نقد علمنة التاريخ. والموضوعية لم يتبصرها نتشه كنفهم ذاتي علموي خاص، وإنما قبل بها من حيث أنها التطبيق الضروري لعالم التاريخ. نيتشه يعتقد لهذا السبب بأن تاريخاً «يخدم الحياة» يحتاج إلى أوامر ما قبل علمية مع ما هو لا تاريخي وما فوق تاريخي^(٣). لو أنه عاد وتبنى مفهوم «التفسير» الذي طور منذ سنتين خلتاً في مقالته «حول الحقيقة والكذب في المعنى الخارج عن الأخلاق» وذلك في مجال نقده لعنوم الروح، لكانت المواجهة غير ممكنة. ولكن من الضروري أن تظهر

(١) المجلد الأول ص ٢١٧.

(٢) المجلد الأول ص ٢٣١.

(٣) المجلد الأول ص ٢٣٢.

مقولة التفسير من حيث أنه الأساس المخبأ للمنهج الفيلولوجي التاريخي، مثل الموضوعية من حيث أنها الوعي الخاطيء لصريقة لا محيد عنها المرتبطة مع سيرورة التكون للذات العارفة.

حرج نيتشه يبقى هو ذاته بالنسبة إلى علوم الروح كما إلى زاوية العلوم الطبيعية: فهو لا يستطيع أن يخلص من مطلب مفهوم العلم الوضعي، كما لا يستطيع في الوقت ذاته أن يستغني عن المفهوم الأكثر نظلياً للنظرية التي لها أهمية بالنسبة إلى الحياة. مقابل التاريخ يعتمد موقفاً بقضي بأن التاريخ ينبغي أن يتخفف من عباءة القسر المنهجية مقابل موضوعية ممكنة. وهو يريد أن يهدئ من روعه بهذه المراجعة: ليس انتصار العلم هو الذي يميز قرننا التاسع عشر، وإنما انتصار المنهج العلمي على العلم^(١). هذه الصيغة لا يمكن تطبيقها على العلوم الطبيعية. مغاير ذلك كان يمكن للمطلب اللامعقول المشابه أن يقيم ذاته قطيعة مع الفكر المنهجي. هنا كان نيتشه ملزماً عندما أراد توحيد الموروثات المتافرة للوضعية ولل فلسفة الكبرى بأن يتتقد موضوعية العلم محابثةً من حيث أنها تفهم ذاتي خاطيء، من أجل أن يحور العلاقة المخفية مع براكسيس الحياة.

نظرية المعرفة لدى نيتشه كما طرحها بهذه الحدة في الأفوريسم تتألف من المحاولة التي ترمي إلى إدراك الإطار المقولاتي للعلوم الطبيعية (مكان، زمان، حدث) مفهوم انقانون (السببية) وقاعدة التجربة العملياتية (القياس). وكذلك مثل قواعد المنطق وقواعد الحساب من حيث أنها القبلية النسبية لعالم الظاهر الموضوعي، تلك التي أنتجت لأهداف السيطرة على الطبيعة وذلك لحفظ الوجود:

(١) المجلد الثالث ص ٨١٤ أيضاً أساس الهرمنوطيقا الفلسفية لآدامز نتج درنا اعتراف هذا الفصل مقدمة الطبعة الثانية «الحقيقة والمنهج»، تونين (١٩٦٥).

«إن جهاز المعرفة بكامله إنما هو جهاز تجريد وجهاز تبسيط ليس متجهاً نحو المعرفة وإنما نحو اغتصاب الأشياء: «الهدف» و«الوسيلة» بعيدة عن الجوهر مثل «المفاهيم». مع «الهدف» و«الوسيلة» يستولي المرء على السيورة (المرء يخترع سيورة قابلة للإدراك)، مع المفاهيم يستولي على الأشياء التي تصنع السيورة»^(١).

نيتشه يدرك العلم كفعالية تنحول معها الطبيعة إلى مفاهيم بهدف السيطرة عليها. في قسر الصحة المنطقية وفي الإحكام التجريبي يتحقق إكراه المصلحة بالتحكم التقني الممكن بواسطة سيورات الطبيعة الموضوعة، وفي هذه المصلحة يتحقق القسر المحض لحفظ الوجود:

«إلى أي مدى يكون ذكائنا نتيجة لشروط الوجود: لم يكن لدينا لو لم يكن ضرورياً لنا، ولم يكن لدينا هكذا لو لم يكن ضرورياً لنا هكذا، إذا ما كان بإمكاننا أن نعيش بشكل آخر»^(٢).

ينبغي على المرء لكي يبني هذا الإكراه، المفاهيم، الأنواع، الأشكال، الأهداف، الفوائض ألا يفهم: كما لو كنا في حالة ثبت فيها العالم الصحيح (عالم الحالات المتطابقة)؛ وإنما كإكراه يهيء لنا عالماً يصبح فيه وجودنا ممكناً: نحن نبدع بذلك عالماً قابلاً لأن يحسب، مبسّطاً ومفهوماً بالنسبة إلينا»^(٣).

هذه الجملة يمكن أن نفهم بمعنى برغماتية محددة ترنسندنتالياً. المصلحة التي توجه المعرفة للسيطرة على الطبيعة يمكن أن تثبت شروط الموضوعية الممكنة لمعرفة الطبيعة. أبعد من ذلك لكي تلغي الفرق بين الوهم والمعرفة علينا أولاً أن تحدد الإطار الذي تكون فيه الحقيقة الفعلية قابلة للمعرفة موضوعياً. في هذه الحال سوف يبتى المطلب

(١) المجلد الثالث ص ٤٤٢.

(٢) المجلد الثالث ص ٤٤٠.

(٣) المجلد الثالث ص ٥٢٠.

التفدي للمعرفة العلمية مقابل الميتافيزيقيا محافظاً عليه، أما المطلوب الاحتكاري للعلم الحديث فيوضع تحت المساءلة، إلى جانب المصلحة التقنية يمكن أن توجد مصالح أخرى توجه المعرفة وتضفي عليها الشرعية. بصراحة ليس هذا هو موقف نشه، إن الإرجاع المنهجي للعلم إلى مصلحة حفظ النوع لا يخدم تعيناً ترسندتالياً لمعرفة ممكنة وإنما يقع في خدمة نفي إمكانية المعرفة في الإجمال: «جهازنا المعرفي ليس معداً للمعرفة»^(١) التأمل في المعيار الجديد المطور من خلال العلم الحديث يبقى دافعاً لنقد تفسيرات العالم المتوارثة، غير أن هذا النقد ذاته يمتد إلى العلم نفسه. لقد أنتجت كل من الميتافيزيقيا والعلم بصورة متساوية وهم العالم القابل للحسبان للحالات المتطابقة؛ وهم القبلية العلمية أثبت على كل حال أنه متماسك. الضلالة الموضوعي للفلسفة الذي يقيم نيتشه البرهان عليه مدفوعاً من خلال الفهم الذاتي الوضعي للعلم، هو ذاته الذي يستسلم بالضرورة للعلم:

«يقوم ضلال الفلسفة على أن المرء بدلاً من أن يرى في المنطق وفي مقولات العقل وسائل لإعداد العالم إلى أهداف نافعة (وبالتالي مبدئياً إلى تزييف نافع) فقد اعتقد أنه رأى فيها معيار الحقيفة أو الواقع. معيار الحقيفة كان في الواقع مجرد الفائدة البيولوجية لمثل هذا النسق لتزييف مبدئي. ولأن النحيوان لا يعرف شيئاً أكثر أهمية من أن يحافظ على ذاته، لذلك يحق للمرء في الواقع أن يتحدث عن الحقيفة هنا: السذاجة كانت هي الاشتمزاز من مركزية الإنسان كمقياس للأشياء أو كطريق صحيح يدلنا على ما هو «واقعي» و«غير واقعي»: بإيجاز كشرط لإضغائية المطلق»^(٢).

من شأن قاعدة مصلحة المعرفة أن تحرض إمكانية المعرفة، ولأن

(١) المجلد الثالث ص ٤٤٠.

(٢) المجلد الثالث ص ٧٢٦.

إشباع الحاجات يتفق مع مصلحة حفظ النوع يمكن لكل وهم أن يضع مطلب الصلاحية ذاته عندما تفسر فيه حاجة ما العالم. علاقة المعرفة والمصلحة المدركة في المستوى الطبيعي تحل الظاهر الموضوعي في كل بنية، ولكن ليس دون تبريره ثانية ذاتياً: إلى المدى الذي يكون لكلمة «معرفة» أي معنى، فإن العالم قابل لأن يعرف، وأنه قابل للتفسير بشكل آخر، لا تخفي معنى وراءها وإنما لها معاني لا حصر لها (المنضوية). حاجتنا هي التي تفسر العالم؛ دوافعنا وما لها وما يناقضها^(١). نيتشه يستخلص النتيجة من ذلك^(٢)، فبدلاً من نظرية المعرفة يجب أن تحل نظرية المنظور عن الانفعالات. إنه لمن السهل أن نرى أن نيتشه لم يكن ليصل إلى فلسفة المنظور لو لم يكن قد رفض منذ البداية نظرية المعرفة من بكونها غير ممكنة.

ولأن نيتشه بقي بصورة مستمرة وإلى حد كبير أسير الوضعية، ذلك أن نقده للتفهم الذاتي الموضوعي للمعلم لم يستطع أن يقوم بدور نقد معرفة، اضطر إلى إساءة فهم المصلحة التي توجه المعرفة والتي اصطدم بها من وجهة نظر فكر طبيعي. عندما يكون كل من المصلحة والدافع وحدة كاملة نستطيع الشروط الذاتية للموضوعية الممكنة للمعرفة والتي تضعها المصلحة أن تنبه حاسة التمييز بين الوهم والمعرفة. لا شيء يلزم التفسير التجريبي للمصلحة التي توجه المعرفة ما دام التأمل الذاتي للمعلم الملازم لقاعدة المصلحة لا يساء فهمه وضعياً أي لا ينكر كنفه. ونيتشه يرى نفسه ملزماً بذلك تماماً. وهو يزوج في الميدان بصورة دائمة الحجة ذاتها ضد إمكانية نظرية المعرفة:

«يجب على المرء أن يعرف... أي شيء هي اليقينية، وأي شيء هي المعرفة، وما إلى ذلك ولأننا لا نعرف هذا فإن نقد المقدرة على المعرفة

(١) المجلد الثالث ص ٩٠٣.

(٢) المجلد الثالث ص ٥٦٠.

لا معنى له: كيف ينبغي للأداة أن تنقد ذاتها عندما لا تستطيع أن تستخدم في النقد سوى ذاتها؟ إنها لا تستطيع حتى أن تحدد ذاتها^(١).

هيجل كان قد استخدم هذه الحجة ضد كانت من أجل أن يلزم نقد المعرفة من جانبها بنقد شروطه الخاصة ولكي يدفع بذلك إلى الأمام بتأمل ذاتي مكسور. نيتشه بالمقابل يسعير هذه الحجة ليؤكد استحالة التأمل الذاتي إجمالاً.

نيتشه يشاطر عماء عصر وضعي مقابل تجربة التأمل: وهو ينكر التذكر النقدي لأننتاج ذاتي مقابل ظاهر مستقل ذاتياً، وأن التأمل الذاتي لروعي خاطئ؛ إنما هو معرفة: نحن نعلم بأن تدمير وهم ما لا يؤدي بعد إلى حقيقة. وإنما إلى قطعة من الجهل ونوسيماً لـ «مكاننا الخاوي» وتنامياً لجدينا^(٢). بطبيعة الحال لا ينتج إنكار التأمل هذا لدى نيتشه كما هو الحال لدى المعاصرين من ذوي التوجهات الوضعية الذين يكدرهم سحر الباحث، من خلال الظاهر الموضوعي للعلم الذي يجب أن يمارس حسبما يمليه القصد. نيتشه، وهذا ما يميزه عن كل الآخرين ينكر القوة النقدية للتأمل بوسائل، وفقط بوسائل التأمل ذاته. نقده للفلسفة الغربية، نقده للعلم ونقده للأخلاق المسيطرة إنما تمثل شهادة وحيدة لمعرفة مبتغاة على طريق التأمل الذاتي ونقط على طريق التأمل الذاتي. ونيتشه يعرف ذلك: نحن في الأصل مخلوقات غير منطقية ولهذا السبب غير عادلين ونستطيع أن نتعرف بأن هذا واحد من الاختلالات الكبرى للوجود غير القابلة للحل^(٣). ومن الأكيد أن نيتشه مصر على القناعات الوضعية الأسامية، ذلك أنه لا يستطيع أن يعترف منهجياً بوظيفة المعرفة للتأمل الذاتي التي يعيش فيها هو ككاتب فيلسوف. التضارب الساخر للإنكار الذاتي للتأمل هو بطبيعة الحال من

(١) المجلد الثالث ص ٤٩٩.

(٢) المجلد الثالث ص ٤٤٦.

(٣) المجلد الأول ص ٤٧١.

العناد إلى درجة أنه لا يُخل من خلال التحجج، وإنما يمكن تهدئته عن طريق السحر. والتأمل لذلك يقني ذاته ولا يمكن أن يعتمد على مساعدة النكوص الطيب، وهو يحتاج إلى الإيحاء الذاتي لكي يخبيء أمام ذاته ما يقوم به دونما توقف، وأعني بذلك النقد.

«نحن علماء نفس المستقبل نحن لدينا القليل من الإرادة الطيبة لمراقبة الذات: نحن نعدها تقريباً علامة انحطاط عندما تحاول آلة ما أن تعرف ذاتها: نحن أدوات المعرفة ونريد أن نملك السذاجة الكاملة والإثقان اللذين تملكهما الأداة ونبهاً لذلك لا يحق لنا أن نحلل أنفسنا ولا أن نعرفنا»^(١).

إن تاريخ انحلال نظرية المعرفة في المنهجية إنما هو تاريخ سابق للوضعية الجديدة. وينشئ كتب فصلها الأخير. كعقري التأمل الذي ينكر ذاته أطلق علاقة المعرفة والمصلحة بوقت واحد وأساء تفسيرها تجريبياً. بالنسبة إلى الوضعية المقامة حديثاً بدا نبشها وكأنه قدم البرهان على أن التأمل الذاتي للعلوم يقود فقط إلى إضفاء السايكولوجيا على العلاقات، التي لا يجوز أن توضع كملاقات منطقية ومنهجية مع العلاقات التجريبية على سوية واحدة. يمكن «للتأمل الذاتي» للعلوم أن يظهر كمثال لاحق بالنسبة إلى الاستخلاص الخاطئ المرتبط بالفكر الطبيعي والمتكرر والغني بالنتائج والموجود غالباً في تاريخ الفلسفة الحديثة. وهكذا اعتقد المرء بأن المسألة تحتاج فقط إلى تجديد التمييز المبدئي ما بين أسئلة الصلاحية وبين تكون الأنواع؛ وبذلك استطاع المرء أن يحيل نظرية المعرفة وحتى نظرية المعرفة المنطقية محايثةً من منطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح إلى سايكولوجيا البحث. على هذا الأساس أقامت الوضعية الجديدة منهجية محضة، منهجية متقاة بطبيعة الحال خاصة من الأسئفة المرتبطة بمصالح محددة.

(١) المجلد الثالث ص ٧٩ وما بعد.

كلمة ختامية ١٩٧٣

«المعرفة والمصلحة» يظهر بعد حوالي خمس سنوات في كتاب جيب دونما أي تغيير. وهذا لا يعني أنني أرى أن النص ليس بحاجة إلى التغيير. أكثر من ذلك لقد طرح السجال الواسع والمعمق أسئلة كثيرة تُلزمني بأن أكتب كتاباً آخر إذا ما أردت أن أعانج هذه المسائل كلها بصورة نسقية. النقد (ما دام يبقى نقداً وبالتالي لا يقع ضمن أشكال التصرف الانفعالي أوضمن صراع الاتجاهات السياسية) يمكن تصنيفه تبعاً لمركبات خمسة:

أ - اعتراضات ضد الطريقة التاريخية والنسقية وفي الوقت ذاته ضد إعادة كتابة التاريخ (غيتسبرغ، بويوكوفيكس).

ب - اعتراضات ضد تفسير مؤلفين بعينهم، وبصورة خاصة الاعتراض ضد تفسير هيجل (هوبنر) وضد تفسير ماركس (هان) وكذلك تفسير فرويد (نيكولز) وتفسير نصوص هوسرل (إيفانز).

ج - اعتراضات ضد الإدراك غير الواقعي لمشكلة المعرفة، وبصورة خاصة الاعتراض ضد تحديد نظرية تأسيس المجالات المختلفة للموضوعات، وأشكال معرفية مماثلة (بلستريم، ماكاري، كروغر، لوبكوفيكس).

د - اعتراضات ضد الإدراك غير المثالي للموضوعية وللحقيقة، وبصورة خاصة الاعتراض ضد مفهوم معدل للترانسندنتالي،

والاعتراض ضد الحالة المزدوجة المعنى لمصالح المعرفة
(أناكر، بوبتر، هيس، روهرموزر، توينسن).

هـ - اعتراضات ضد اللاتماسك واللاوضوح مقرونين بهدف
الإيضاح، التعديل ومتابعة مخططي الخاص بنظرية العلم (آبل،
بوهلر، فلواستاد، غيجل، شروير، فيلمر).

مع هذا التصنيف أزيح جانباً الأعمال الممتازة حيث تم فيها تبني
استراتيجيات حلول ومعالجتها بصورة منتجة وأخص بالذكر (هلسنس).
الأعمال الوحيدة الجانب لكل من (بار، غلازر، لاي، وفيلمر) لا تمس
المشكلات المعالجة في «المعرفة والمصلحة» إلا على الهامش. ولقد
أنيت على ذكر اعتراضات هامة في مقدمة عملي الموسوم «النظرية
والممارسة» في الطبعة الجديدة (فرنكفورت ١٩٧١).

لقد عرض فريد دلمايير علاوة على ذلك المناقشة حول «المعرفة
والمصلحة» في أعمال متعددة وأطلق أحكامه باستقلالية تامة. ضمن هذه
الظروف أجد أنه من الأفضل أن استفيد من هذا المجال الضيق الذي
تتيحه كلمة ختامية بأن أجري مراجعة لما تعلمته من الحجّة والحجة
المضادة. ومن البديهي أنني لا يمكن أن أمر على كل التفاصيل التي أجد
أنه من الضروري أن أعبد النظر فيها: أكثر من ذلك أحب أن أوضح
لماذا أريد أن أتمسك بالفكرة النسبية للكتاب. فهي تقوم من خلال
الاختلافات التي أراها الآن ضرورية في ضوء آخر.

١ - حول كتابة التاريخ بصورة نسقية

يُعد التاريخ الفلسفي بهدف نسقي نمطاً من التفكير ومن العرض المضلل بالنسبة إلى القارئ الأنغلوسكسوني، الذي لا يحتاج في القارة منذ هيجل إلى نسويغ شامل (وربما كان ذلك سلبياً بالنسبة إليه) ويتمثل هدفي في هذا البحث في نقد العلموية، حيث أفهم تحت تعبير العلموية موقفاً أساسياً هبمن حتى وقت قصير على فلسفة العصر الحاضر الأكثر نفوذاً أو تميزاً، أي على الفلسفة التحليلية. الموقف الذي يرى بأن الفلسفة العلمية يجب أن تسير مثل العلوم ذاتها باتجاه الهدف، وهذا يعني يجب أن تملك موضوعها أماتها (ولا تتمكن من أن تضمن ذاتها تأملياً إزاء هدف موضوعها) هذا الموقف يلزم التحليل بمنهجية علوم متجهة نحو التحليل اللغوي، مادام يعالج مشكلة المعرفة: هذا الموقف كان قد اقصى حتى فيتغنشتاين المتأخر برغماتية الاستخدام اللغوي الطبيعي والعلمي من التحليل المنطقي. أبل يدعو ذلك «الاستخلاص انخاطي التجريد» للعلموية: «لا يرجد ضمن شرط التجريد من بعد العلامة البرغماتي ذات بشرية للمحاجة ولهذا السبب لا توجد أيضاً إمكانية التأمل بشروط إمكانية المحاجة المفترضة ملغاً بالنسبة إلينا بصورة دائمة. وبدلاً من ذلك يوجد بطبيعة الحال التراتبية اللامتناهية لما بعد اللغات، ما بعد النظريات وإلى غير ذلك حيث تتبدى وتختفي فيها في الوقت ذاته قدرة الإنسان على التأمل من حيث أنها ذات

محااجة^(١). يتصدى نقد العلموية لمهمة استحضار التأمل المجحود (على الرغم من أنه متطلب فلسفياً بصورة دائمة) بوصفه أحد أبعاد مشكلة المعرفة الذي أصبح غير معروف (على الرغم من الفينومينولوجيا) إلى ساحة الوعي. ولقد بدا لي أن طريق حل هذه المهمة يوجد في إعادة تكوين ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة إذا كان بالإمكان أخذ إعادة التكوين هذا بقصد حشد القوة التحليلية للذاكرة ضد عملية الكبت هذه، التي تنجذر فيها العلموية. وقد لا أصيب إلا قديراً ضئيلاً من النجاح، بيد أنني لم أترك أحداً في شك من أمره حول الهدف الذي أعلنته في المقدمة. بطبيعة الحال لا أستطيع أن أتملص من الحلقة التي مؤدعها: أن أي تاريخ فلسفي يريد أن يتبع ملامح التأمل الذاتي عليه أن يعرض ذاته كظاهرة خارقة لأولئك الذين لا يأخذون جدياً التأمل الذاتي من حيث أنه حركة الفكر.

من أجل أن أخلص هذه الحلقة من الأخلاقية الخاطئة والمثالية أريد أن أضيف في الحال بأن نقد العلموية يجب أن يكون بمقدوره أن يؤكد ذاته بقوة الحجج النسقية، بصورة مستقلة عن توليديه التاريخ الفلسفي: وبهذا أشارك الرأي منتقدي جميعاً. ١٩٦٧ أعددت مشروعاً لكتب ثلاثة، الكتاب الأول منها وهو «المعرفة والمصلحة» يفترض أنه يملك أهمية المقدمة أو المدخل إلى الموضوع (تنظر المقدمة) على أنني لم أنجز مشروع الكتابين الآخرين اللذين كان ينبغي أن يشتملا على إعادة التشكون النقدي لتطور الفلسفة التحليلية. وهذا ما يمكن إيضاحه عن طريق الدوافع الموضوعية: إذا النقد والتد الذاتي للعلموية يعيشان قمة إزدهارهما في هذه الأيام. في مجال الثقافة واللغة الألمانية مارس كل

(١) أجل تحول الفلسفة فرانكنهورت ١٩٧٣ المجلد الثاني ص ٤٠٦.

من آبل^(١)، غيجل^(٢)، كامبارتل^(٣)، شيندلباخ^(٤)، توغندهات^(٥)، وفلمر^(٦) نقداً معيناً محابطةً للنظريات الهامة للفلسفة التحليلية بهدف أن يدفعوا إلى الأمام منطق البحث والتحليل اللغوي طبقاً لمسارهم الفكري الخاص وذلك لتأمل الترئسندتالي بشروط إمكانية التجربة والمحااجة. أبعد من ذلك تشتمل الفلسفة المنهجية ذات المنشأ الإبرلاني بديات لنظرية علم تتبنى ثانية إشكالية التأسيس التي أهملتها العلموية. وهي تحدد ذاتها بطبيعة الحال في حالة خاصة متأرجحة بين نظرية لغة تعيد التكوين وبين إضفاء معيارية على اللغة له صفة كلية^(٧). وقد نشأت في البلدان الناطقة بالإنكليزية جهات جديدة من خلال مواجهة نظرية العلم بتاريخ العلم^(٨). الإشكالية التي تعود إلى ارتباط النظرية بأقوال الملاحظة ازدادت حدة من خلال أطروحة كوهن عن ارتباط نموذج النظريات ذاتها. تشير استجابات فيرابند، لاكانوس وقبل كل شيء استجابة تولمين^(٩) إلى أن مهمة تكوين لاحق عقلاني لتاريخ العلم لم تعد تسمح بتنازل علموي عن التحليل المنطقي لعلاقة نشوء وتطبيق النظرية^(١٠).

-
- (١) آبل تحول الفلسفة المصدر السابق.
 - (٢) غيجل منطق الحوادث النفسية فرانكفورت ١٩٦٩.
 - (٣) كامبارتل التجربة والبنية فرانكفورت ١٩٦٨.
 - (٤) شيندلباخ التجربة، التأسيس والتأمل فرانكفورت ١٩٧٦.
 - (٥) توغندهات النينو مونتولوجيا والتحليل اللغوي تورينغن ١٩٧٠.
 - (٦) فلمر المنهجية كنظرية معرفة فرانكفورت ١٩٦٧.
 - (٧) لورنسن الفكر المنهجي فرانكفورت ١٩٦٨: العلموية مقابل الديالكتيك، فرانكفورت ١٩٧٠ كارل لورنسن مبادئ المنهج اللغوي فرانكفورت ١٩٧٢ مبلشتراس الأساس العلمي للعلم كونستانز ١٩٧٢.
 - (٨) لاكانوس/سغراف النقد وعظمة المعرفة كمبرج ١٩٧٠.
 - (٩) تولمين التفاهم الإنساني برنتون ١٩٧٢.
 - (١٠) إضافة إلى ذلك: آبل تحول الفلسفة، المجلد الأول، بوينر المبادئ الديالكتيكية لمنطق البحث في الديالكتيك والعلم فرانكفورت ١٩٧٢ ص ١٢٩ وما بعد.

بالنسبة إلى نظرية تأسيس التجربة والنسبة إلى نظرية إجماع على الحقيقة
 اللتين يمكن أن يتم بناؤها في إطار هرموتيقا ترانسندنالية (أبل) أو كما
 أنضل أن أقول، في إطار برغماتية كلية، فإن تطوراً آخر يبقى أكثر
 أهمية. التحليل المنطقي للاستخدام اللغوي بقي لدى فينغشتاين وطلابه
 على مستوى الجزئيات ولم يُنجز كنظرية للألعاب اللغوية؛ على أنه من
 الضروري أن يشرع الآن بالقيام بهذه المهمة نتيجة للاستجابة على تحدي
 التحليل اللغوي من خلال الأسس التوليدية. توجد منضلفات إلى
 برغماتية كلية لدى محللين لغويين مثل سيرل الذي كان بطمح وهو يتابع
 أعمال أوستن وسترومن بتكوين نظرية عن أفعال التكلم، كما توجد
 لدى الاسنين مثل فوندرليش الذين يتناولون البنى العامة لمواقف التكلم
 الممكنة في استقصاءاتهم^(١)

خطوط المحاجة الأربعة هذه التي شكلت علامة في الجدل
 الفلسفي للسنوات الأخيرة جعلت النقد العلموي المتجه نفسياً دونما
 أهمية حيث لا أبتغي (مطلقاً) أن أطرح الزعم التجريبي القائل بأن الموقف
 العلموي الأساسي في الفلسفة المعاصرة لا تسيطر كالسابق، أريد فقط
 أن أقول: لقد تغير سياق الحديث في السنوات الأخيرة بالطريقة التي
 ترى بأن القضية النقدية يمكن أن تتراجع خلف تكتونية إنجاز نظرية
 الفعل التواصل (التي أأمل أن أستطيع شرحها قريباً).

لا أريد أن أختتم الملاحظات بخصوص الأبحاث حول المعرفة
 والمصلحة دونما الإشارة إلى سوء فهم معمق. م.آ.هل^(٢) يضع أطروحتي
 التي تقول بأن نقد معرفة راديكالي لا يمكن أن يكون ممكناً إلا كنظرية

(١) ميرل أفعال التكلم فرانكفورت ١٩٧١ هابر ماس: ملاحظات مبدئية لنظرية اتقوة التواصلية.
 فوندرليش، برغماتية والفعل اللغوي فرانكفورت ١٩٧٢. فوندرليش: البرغماتية الأسسية
 فرانكفورت ١٩٧٢.

(٢) فيما يأتي تعود الأرقام الموصوفة بين الأقواس إلى قائمة المراجع في نهاية الكلمة
 الختامية.

مجتمع، حيث يزعم بأنني أحل. نظرية المجتمع في نظرية المعرفة^(١). ومن الطبيعي أن التأمل الذاتي لسيرورة التكون لا تعني أن هذه السيرورة تجري في رأس من يتذكرها تحليلياً: أنا أزعم فقط بأن التأمل الذاتي الناجع يدخل ثانياً في سيرورة التكون المستحضرة إلى الوعي. وأنا أشدد على العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية المجتمع لسببين اثنين. من جهة لا يمكن للمنظومات الاجتماعية المؤسسة أن تدرك بصورة كافية دونما كشف خاص بنظرية المعرفة حول الإنجازات الإدراكية المرتبطة بالحقيقة والعائدة في الوقت ذاته إلى العمل؛ من جهة ثانية تأخذ أيضاً المحاولات الخاصة بنظرية المعرفة للتأسيس اللاحق للقدرة الإدراكية شكل الفرضيات التي تختبر بصورة غير مباشرة من خلال أنها يمكن أن تُستخدم كوسائل تكون بالنسبة إلى نظرية التطور الاجتماعي^(٢). الحديث عن «الانثروبولوجيا المعرفية» أبل (Ape) يجعل التنازل عن المطلق المرتبط بالفلسفة الترانسندنتالية جلياً وهذا يعني التنازل عن المقدمات المثالية، لكن لا يسمح لنا بأن نعرف بأن ما يقال حول النوع البشري الذي نشأ بصورة محسوبة (الذي ينبغي أن يأخذ الموقع المنطقي للوعي الترانسندنتالي إجمالاً) لا يمكن تعلينه في النهاية إلا في إطار نظرية تاريخ النوع أو في إطار التطور الاجتماعي. ذلك لأن الانثروبولوجيين يفقون دائماً أمام الصعوبة التي مؤداها أن التعميم التجريبي لظواهر السلوك ضعيفة جداً فيما الأقوال الأونطولوجية حول جوهر الإنسان قوية جداً.

(١) برهانان طبقاً لهابرماس فإن التطور التقني صار ممكناً بواسطة طبيعة التأمل الذاتي لفاعلية التركيب. ونتيجة لذلك فإن دبالكتيك الطبيعة/ الإنسان صار يتحدد فعلياً بواسطة إغراك الأنواع كذات يسانة أكثر من عملها كـ هو الحال لدى ماركس..... عندما يقدم تنا هابرماس التكون الذاتي للأنواع كذات من خلال التأمل الذاتي بمصالحها المعرفية، فإن أفعال وأقوال الإنسان في العالم تنحل في باتوراما العقل مدركاً العالم في صورته في تحليل العالم. هل (١٧) ص ٢٤٩ و ٢٥٣.

(٢) الجزء الأول من بحثي حول مشكلات الشريعة في الرأسمالية المتأخرة، فرانكفورت

٢ - تموضع الذات مقابل التأمل الذاتي

تتجلى حدود العلمية في حدود التوضع الذاتي لأولئك الذين يمارسون المنهجية كمنهجية معرفة (دونما اعتراف) والنظرية العلمية العلمية تعلن مطلب الحصرية للعلوم موضوعة دون أن نستطيع أن نشاركها حالتها. لا يمكن لجماعة التواصل للباحثين المحققين، ما دامت ترى مهمتها موجودة مباشرة في تسوية نفهم ذاتي علموي للعلوم: وأن تجعل من ذاتها مجرد موضوعات في مفاهيم علم موضوع: علاقة المحاجة التي نتجها، وجماعة التفاعل التي نعرضها لا نستطيع أن تأخذها جدياً ضمن وجهات نظر منطق البحث. لا يمكن لجماعة البحث أن تصدق نفسها من حيث أنها ذات متأملة؛ إذ يلزمها موقفها العلمي الأساسي بالتوضع ذاتي. وهنا يجب على من يؤمن بنظرية العلم العلمية أن يرفض مطلب التأمل الذاتي الذي لا يستطيع أن يلحق به دونما التنازل عن نظريته، ذلك أنه يحدد البرنامج الذي سوف يجعل كل متطلبات التأمل الذاتي لا معنى لها عندما تدخل حيز التنفيذ، عندما يمكن بادئ ذي بدء أن توضح بصورة كافية المناقشات الخاصة بما وراء النظرية ذاتها في إطار العلوم الموضوعة، عند ذلك ننصر الاستبدال المقولاني الذي يقوم نبعاً للعلمية على أننا نطالب هناك بالتعليل الترنسندنتالي، حيث لا يظهر شيء سوى الظواهر القابلة للشرح تجريبياً.

يمكن للمرء بطبيعة الحال بالنظر إلى برنامج ما أن يتوقع حججاً

عقلانية من أجل قابلية تنفيذ مثل هذا البرنامج. لقد تم التصدي للمحاولة بدايةً، عرض برنامج التوضيح الذاتي من حيث أنه غني بالتوقعات، في شكل الاختزالية الكلاسيكية. إبان ذلك يضع المرء من جهة توصيفات معينة لما ينبغي أن يُختزل (أهداف وأفعال، علاقات مشتركة بين الذات، دوافع، حالات داخلية، واحداث عرضية وإلى غير ذلك) كما يضع من جهة ثانية إطاراً نظرياً وذلك بسبب أن إيضاحات المظاهر الموصوفة بدايةً غير موضوعية وتصبح متاحة (مثل اللغة النظرية للفيزيولوجيا العصبية، لعلم انضبط الحيوي لعلم النفس السلوكي، أو مثل الخصائص الشكلانية للغة تجريبية إجمالاً) للمناقشة التحليلية حول العلاقة بين الروح والجسد، الفعل والسلوك. السبب والعللة وصلت مع كارناب، فايغل، وصولاً إلى ميلارز ودايفدسون إلى النتيجة التي ترى بأن على مستوى الإيضاحات المقولاتية هذه تبدو فقط بصورة أوضح الاستحالات المنطقية لاختزالية مدققة على مستوى التحليل اللغوي^(١). لقد قادت النظرة إلى ارتباط النظرية بأقوال الملاحظة وإلى ارتباط نموذج النظرية ذاتها من ثم إلى إعادة النظر في الاستراتيجية كما سحبت البساط من تحت الإشكالية التقليدية للروح والجسد. لقد تم الآن تعويض المطلوب باختزال الأقوال غير الموضوعية من خلال المطلوب بالبحث عن نظريات جديدة وتطويرها حسب الإمكانيات، وهي النظريات التي تسمح بإعادة صياغة (أقوال موضوعية وكذلك مثل) أقوال غير موضوعية، في إطار مقولاتي غير اصطلاحي ومناسب لهذا الشرح النظري.

لقد اخذ التقدم العلمي يدرك - وهي المرحلة التالية لاضفاء المعقولة - بأن نقد لغوي أساسي غير قابل للاستباق وفي شأنه ان يقوض شيئاً فشيئاً نسق الدلالة التأملية للغة المتداولة ويعيد تشكيل عالم الحياة من

(١) - إلى ذلك: غيجل منطق الأحداث النفسية فرنكفورت ١٩٦٩.

خلال بديل للغة نظرية، ذلك أن تموضع الذات المتقدمة للذوات المتكلمة والفاعلة، سوف لا تستبعد ذات يوم إمكانية تموضع الذات الموضوعية لجماعة الباحثين (إزاحة مفترضة). ضعف هذه الأطروحة التي دافع عنها كل من فيرأيند^(١)، سيلارز، وورثي، سمارت بصيغ مختلفة يقوم على أنها في وقت واحد لبرالية أكثر من اللازم وليست لبرالية بصورة كافية: لأنه عندما يحمل المرء في الوقت ذاته مع البرنامج الاختزالي الشرط بأن منظومة توصيف موضوعية يمكن أن تتميز بقوة بأنها إضاحات متاحة، عند ذلك لن تكون عملية التعريض محكوماً عليها مسبقاً من خلال نظريات جديدة بمعنى العلوم الموضوعية بامتياز؛ ومثالا على ذلك أن العلوم التي تعيد تكوين ما طبغاً لنوع الألسنية، وحتى العلوم النقدية طبقاً لنوع التحليل النفسي تبدى على أنها متعالية في مقابل علوم السلوك من قبل نمط نظرية التعلم. من جهة ثانية عندما يريد المرء أن ينظم التقدم العلمي فقط من خلال مبدأ التكاثر، كما يرى فايرأيند في أحدث أعماله^(٢) عند ذلك يجد المرء نفسه سريعاً ملزماً بأن يدفع إلى الأمام بالليبرالية (أو باللاتمايز) حتى التنازل عن فكرة التقدم العلمي ذاته: عند ذلك يحق للاعتقاد بالجان أن يتنافس جدياً مع ميكانيك نيوتن.

الإمكانية الثالثة هي جعل برنامج التموضع الذاتي معقولاً بطريقة مزدوجة المعنى بطبيعة الحال يدشنها لفون فايرزبكره مع الأطروحة الطموحة بأن القوانين الأساسية للفيزياء لا تضييع نتائج التجارب الخاصة (على الرغم من أنها وجدت على طول حافة التجارب الخاصة) ذلك أنها تشرح على الأرجح الشروط الضرورية لكل تجربة ممكنة: «هذا

(١) بيرن شتاين البراكسيس والفعل فيلادلفيا ١٩٧١، ص ٢٨١ وما بعد.

(٢) فيرأيند ضد النهج في: ريدنر/ونكور إصدار منسوتا دراسات فلسفية ١٩٧٠ المجلد الخامس، أيضاً من الصلاحية المحدودة للقواعد المنهجية دفاتر جديدة ٣/ ١٩٧٢.

البرنامج الذي صاغه كانت من أجل الفيزياء الكلاسيكية، إنما هو الآن، إما غير قابل للتنفيذ، وإما أنه يدل على ذاته من حيث قد تم تحقيقه، عندما تكون الفيزياء الموحدة المحددة والواضحة مضموناً قد كُوت من التأكيدات المقننة تماماً حول شروط إمكانية التجربة، عند ذلك يطمح إليها بكل وضوح التطور الحالي^(١). يبدو أن هذا البرنامج ضل سبيله في اكتساب النصر إلى الفلسفة الترنسندنالية؛ ويفترض في الحقيقة أن تنفيذه يعني أن العلموية تتمسك بالصدقية بطريقة مفاجئة. لأن حدود الفيزياء إنما هي حدود الفكر المدرك بالنسبة إلى «فايززيكر» هو يتوقع بأنه مع قضايا نظرية عامة للطبيعة (التي يمكن أن تُختشم النتيجة الهايزنبرغية لنظريات «منجزة» ضمن شروط التماسك^(٢) المعنوي (semantisch)، حيث يُعبر عن القانونية الكفية لكل حدث قابل للموضعة ويقدم تحديداً وتجريباً ضمن بدائل قابلة لأن تُحسم، حيث يمكن أن ترجع صدقية هذه القضايا إلى أن القوانين الأساسية للفيزياء تعني شروط إمكانية موضعة الأحداث جميعاً. هذا التفسير يثبت مؤقتاً تكافؤاً بين الأقوال الأساس الموضوعية لنظرية عامة في الطبيعة، وبين الأقوال التأملية حول الشروط الترنسندنالية لمعرفة ممكنة، ومادامت الحالتان مختلفتين أو بالأحرى تصحان على أنهما غير متفقتين، فعندما لا يُنظر إلى تماهي الروح مع الطبيعة بالطريقة الصحيحة. وبهذا توجد على كل حال صعوبة هذا البرنامج، لا يستطيع فايززيكر، ما دام البرنامج لم ينفذ، إلا أن يؤكد بأن المفارقة في الفيزياء التي تُعزل صدقيتها ترنسندنالياً، سوف تتحل، على الرغم من أنه يفترض من جانبها أنها لا تستطيع شرح الإنجازات الترنسندنالية للذات العارفة. وبهذا القدر علينا أن نرى بأن هذه النظرية يجب أن تكون في الوقت ذاته نظرية ما بعد

(١) فون فايززيكر وحدة الطبيعة ميونخ ١٩٧١، ص ١٩٢.

(٢) فايززيكر، في مكان آخر ص ١٩٦ وما بعد.

النظرية (وبالنسبة إلى هذه البنية يوجد نَفْطُ نموذج معروف متاح،
وتحديداً اللغة المتداولة، التواصل بمفرده ضمن شروط ما بعد تواصل
متزامن).

عندما تلجأ العلمية إلى التوقع غير اليقيني بأن نظرية مكتملة عن
الجزئيات الأساسية تقبل الآن مفارقة الهيمنة الظاهرية لعلم طبيعة
موضوعي وترنسندنتالي في الوقت ذاته (وعلم موضوعة الطبيعة من خلال
الإنسان العارف)، فإنه من المشروع أن تُختبر أي شيء يمكن الوصول
إليه على الطريق البديل للتأمل الذاتي. فايززيكر يرى الموقف تماماً الذي
أوجدته كل من كانت ودارون والذي يبينه بجلاء مطلب الاحتكار للمعلوم
الموضوعية خاصة، والذي تمثل الفيزياء المثل الأعلى بالنسبة إليه:
«أولاً كل معرفة موضوعية توجد ضمن شروط ذاتية أكيدة إلى المدى
الذي تكون فيه فعل ذات ما. وثانياً إن طرح السؤال: ماذا يمكننا أن
نقول حول ذات المعرفة عندما نقر بأن هذه الذات نفسها إنما تعيش في
عالم الموضوعات من حيث أنها واحد من أجزائه»^(١). ولقد رأى بلسنر
أيضاً هذا المازق الذي نشأ من اللامحيذية المتزامنة مع عدم قابلية
التحقق للتأمل^(٢): التشكيل المتقولاتي لمجالات الموضوعات التي تقيم
الموضوعة نظريات حولها، تكشف قبلية تركيبية للتجربة العائدة إلى
الفعل، ولكن في الوقت ذاته تكون هذه التجربة نتاج تاريخ النوع وتاريخ
الطبيعة، وهي مسلحة بقدرات يجب أن تكون لاحقاً في منطقها وفي
الوقت ذاته توضع تجريبياً في نشونها (هذا المازق ذو الوجهين اللتين
يمكن أن يتسع ليتحول إلى ثلاثي الوجوه عندما يمتد مطلب احتكار
العلوم الموضوعة إلى التكون العقلاني اللاحق لشروط المعرفة الذاتية
الضرورية). نشأ هذا المطلب العلمي، عندما رفع بدون حق إلى غير

(١) فايززيكر، وحدة الطبيعة، في مكان آخر من ١٤٠ وما بعد.

(٢) بلسنر الشرط الإنساني بفولنتين ١٩٦٤، ص ١١ وما بعد.

محلّه، فمن المفروض أن يُعرض في الاستقصاءات التمهيدية حول المعرفة والمصلحة.

في هذا الكتاب حاولت أن أعرض في شكل تاريخ محااجة :

أ - أنه مع تحليل كانت للشروط الذاتية الضرورية للتجربة الممكنة خُلِقَ نمط ليس له تعليل موضوعي لا يمكن أن تتغافل عنه نظرية علم تنبئ كمنظرة معرفة دونما إيقاف اعتباطي للتأمل^(١)

ب - أن ورثة كانت لم يعودوا يقبلون الشروط انترسندنتالية (مقولات وأشكال حدس) وكذلك الذات نفسها التي تحقق ضمن هذه الشروط الإنجازات التركيبية، على أنها معطاة وإنما أصبحوا يدركونها من حيث أنها منتجة وبطبيعة الحال فانهم معرفة الذات مثاليا إلى معرفة تأملية إلى مكون سيرورة الإنتاج هذه.

ج - أن ماركس يتجنب صعوبات البداية المطلقة من حيث أنه يرجع تاريخ نشوء تكون تجربة ممكنة إلى سيرورة إعادة الإنتاج الاجتماعية للنوع دون أن يؤسس بطبيعة الحال كنتيجة لهذا المنطلق نظرية معرفة من حيث أنها نظرية مجتمع^(٢)

د - ذلك أن الوضعية من كونت حتى ماخ بالنظر إلى أزمة نظرية المعرفة فإنها تتخلى إجمالا عن المطلب بالتأسيس التأملي للمعرفة لصالح الموضوعية (التي سار برنامجها بادئ ذي بدء في علموية فلسفة التحليل اللغوي في حركة عظيمة للفكر من رسل وفينغنشتاين الشاب

(١) مثلثنراز؟؟؟؟ الأساس العلمي للعمل، ص ١٥ وما بعده. آبل تحول الفلسفة، المجلد الثاني ص ٤٠٥ وما بعده.

(٢) نلستراس الأساس العلمي للعمل، ص ١٥ وما بعد آبل: تحول الفلسفة المجلد الثاني ص ٤٠٥ وما بعد.

عبر كارناب ويوبر وصولاً إلى الختام الساحر من المذات على يد سيلارز وفيرآند).

هـ - ذلك أنه وبالموازاة مع الوضعية القديمة (حتى ولو كانت متأثرة فيها) تنطلق من التأمل في سيرورات البحث بعلم الطبيعة وعلوم الروح بدايات نظرية علم من شأنها أن تعيد تأهيل شكل التأسيس الترنسندنتالية دون أن تعلي من شأن المعرفة الخاوية من تاريخ التكون الاجتماعي ومن تاريخ النسوء الطبيعي: بيرس يستقصي القبلية البرغماتية لتجربة عائدة إلى الفعل للأشياء والأحداث، كما أن دلناي يستقصي القبلية التواصلية للتجربة في تفاعل متوسط لغويًا:

و - وأنه في النهاية يتأسس مع التحليل النفسي علم يجعل، دونما اعتبار لسوء الفهم العلمي لمؤسسه، استخداماً منهجياً للتأمل الذاتي للمرة الأولى، حيث يعني هنا التأمل الذاتي الكشف والإلغاء التحليلي للقبلية الكاذبة لعقبات إدراك محرضه في اللاواعي ووساوس الأفعال.

لقد قدمت في كتابي مخطط تاريخ المحاجة حتى عتبة تصور فلسفة ترنسندنتالية محولة. هذا التصور ذاته شرح في بعض الأعمال سواء أكان ذلك لدى آبل أو لدي أنا، دون أن يكون بإمكاننا أن نزعم بأننا أعطينا الإجابات الكافية عن الأسئلة الصحيحة.

بأي معنى بحق لنا أن نتكلم في نظرية تكون التجربة عن تعليل ترنسندنتالي؟ للمعرفة (ونظرية إجماع عن الحقيقة) عندما لا يمكن أن نفترض ذات متميزة من خلال قوى ما وراء الذوات التجريبية المكونة اجتماعياً والناشئة طبيعياً على الرغم من القوى القانونية القابلة للتكون اللاحق عقلياً؟ لنفترض أن الوعي الترنسندنتالي يمثل تجسيداً يمكن أن يستبدل من خلال وحدات تجريبية. من خلال جماعات بحث مفردة، من خلال المجتمع الكلي لكل الباحثين، من خلال المجتمع بمعنى

ذات نوع مكوّنة لذاتها، أو من خلال المجتمع بوصفه نوعاً موجوداً في تطور اجتماعي؟ عندما يكون من المعقول أن نميز منظومات القواعد الترنسندنتالية، وبالتالي المنظومات القابلة للتكون اللاحق في المواقف التأملية عن الشروط الهامشية والآليات التي نستطيع بواسطتها أن نشرح أولاً نشوء هذه الكليات، ومن ثم اكتساب القوى المماثلة وفي النهاية سيرورة التكون للذوات التي تتميز من خلال المقدرة اللغوية والقدرة على الفعل فسوف تأخذ نظريات التطور التي تُعتمد فيها مثل هذه الإيضاحات شكل العلوم الموضوعة، وما دامت الحال كذلك فلا بد أن يتخير معنى «الموضوعة». وفي النهاية: كيف يمكن أن نفكر بوحدة العقل، عندما لا نفرق فقط كما يفعل كانت بين العقل النظري والعقل العملي، وإنما وفي مقابل عمارة المنظومة الكانتية من جهة نطلق من مجالات موضوعات خلافية ونميز القبلية البرغماتية عن القبلية التواصلية، ومن جهة ثانية تكون موضوعات التجربة الممكنة في مواجهة الاستحقاق البرهاني لمتطلبات صدقية استدلالية تتميز التجربة العائدة إلى الفعل عن المحاجة. الإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن تغود إلى مراجعة مفهوم الترنسندنتالية.

عندما يضع المرء نصب عينيه مفهوم فلسفة ترنسندنتالية محوّل على أنه نقطة لجوء لما قبل تاريخ العلموية المعاصرة، عند ذلك لا بد أن يفهم المرء بأنني لا أستطيع أن أجد الكثير لدى استراتيجيات الاعتراضات الكثيرة التي رُجّحت إلى تفسيري لمؤلفين بعينهم وأعني بذلك محاولة بوينر في إعطاء فهم معقول لمفهوم هيجل عن المعرفة المطلقة ضد الاعتراضات المتجمعة التي تترجم انطلاقاً من كانت وماركس لإعطاء صياغة معقولة، وأعني بذلك محاولة هان في أن يحتج بنظرية المجتمع الجلية مقابل نظرية المعرفة المادية المتضمنة لماركس، كما لو كان عليا

أذن نحلل التركيب من خلال العمل الاجتماعي على المستوى ذاته مثل
 مسيرورة العمل الاجتماعي؛ أنا أعني أيضاً محاولة نيكولز في إدراك
 التحليل النفسي معتمداً على الفهم الذاتي الفرويدي كعلم موضوع،
 على الرغم من أن الاستقصاءات النظرية والفيلولوجية للورنسر^(١)
 ودامر^(٢) قد بينت بحجج دافعة أن ما بعد علم النفس لا يمكن إدراكه
 مستقلاً عن معنى سيرورة المعالجة لتأمل ذاتي منتج منهجياً^(٣).

(١) ثورنسر تدوير اللغة وإعادة التكوين فرانكفورت ١٩٧٠، نحو تأسيس نظرية مادية في
 الإنفماج الاجتماعي.

(٢) دامر، الليبر والتمتع فرانكفورت ١٩٧٣، وخاصة المجلد الأول.

(٣) لورنسر وهان: أذن تقديراً تميز بين العمل والتفاعل يرجع إلى عبائية في غير محلها: ليست
 لدي شيء ضد تسمية الأثنين بالبراكسيس ولا أعارض في أن الأفعال الأدائية إنما هي في
 العادة مترسخة في علاقات فعل تواصلية (الفعاليات الإنتاجية تنظم في معظم الأحيان
 اجتماعياً)، ولكن لا أرى سبباً ينبغي من أجله أن نتنازل عن أن نحلل عقدة ما بصورة
 مناسبة، وهذا يعني أذن نحللها إلى أحزانها السكونية. زيادة على ذلك لدي الانطباع بأن
 لورنسر وكلفنت هان يتصلبهما البلاغي في مسألة وحدة «الإنتاج» أو «البراكسيس» إنما
 يسجلان مؤلف أكثر من أن ينبغي شرح مشكلات.

٣ - الموضوعية والحقيقة

لقد نشأت سلسلة من أشكال سوء الفهم التي أريد أن أناقشها في ما بعد الفصل القادم، ذلك أنني لم أميز في «المعرفة والمصلحة» بصورة كافية بين مشكلات تكون الموضوعات في جانب وبين مشكلات الصلاحية في الجانب الآخر. أما أبيل فقد طور في تفسيراته لبرس التمييز المسائل بين «أنكون المعنى» وبين «تأمل الصلاحية»^(١). يتعين المعنى المقولاتي لقول تجريبي حسب بنية مجال الموضوع الذي تعود إليه. وهذا المعنى يتكون مع موضوعات التجربة الممكنة، وهذا يعني أنها قلبية التجربة العادية التي نستخلص في الثوت ذاته ضمنها الحقيقة الفعلية من حيث أننا نخوضها. وبذلك يتميز استدلالاً المعنى القابل للتحقق لمطلب الصلاحية والذي نوحده ضمنها مع كل علاقة مؤكدة. المعنى الذي يمكن أن يكون فيه قولاً صحيحاً أو خاطئاً لا يوجد في شروط موضوعية التجربة وإنما في إمكانية التعليق البرهاني لمطلب صلاحية قابل للتقد. المعنى المقولاتي للأقوال يعود إلى نوع موضوعات التجربة التي نقول عنها شيئاً ما؛ أما معنى مطلب الصلاحية الاستدلالي للتأكدات فيعود إلى وجود الوقائع التي تعطيها ثانية في الأقوال. المعنى المقولاتي منضم في محتوى إخباري لفعل تكلم وفي مطلب الصلاحية في جزئه الإجرائي. لأنه في المعنى المقولاتي ينعكس بصورة دائمة

(١) أبيل، مقدمة إلى نشرات برس الأعمال المجلد الأول والثاني فرانكفورت ١٩٦٧، ١٩٧٠.

العنصر الذي نختبر في ضوءه شيئاً ما في العالم كشيء أو حدث، كشخص أو كتعبير: في مطلب الصلاحية في المقابل بنعكس الالتزام المشترك بين الذوات الذي يمكن أن يؤكد معه شيء ما من موضوعات التجربة هذه، وتحديدًا وضع ما على أنه حقيقة فعلية.

رامسي تذكر في العلاقة مع مناقشة نظريات الحقيقة التمييز بين موضوعات التجربة (أشياء وأحداث) وبين الحقائق^(١) وهو يميز الحدث «موت قيصر» عن الواقعة الفعلية «بأن قيصر قد مات». القول بأن قيصر قد مات يقود إلى حدث يؤخذ منه بأنه قد حصل فعلاً وأنه قابل للمطابقة وقد أضيف إليه تعين محمولي محدد: يمكن أن توجد توصيفات متساوية في الامتداد مختلفة للحدث نفسه وهي ليست مترادفة، مثلاً «موت قيصر» و«اغتيال قيصر»، غير أن الحقيقة بأن قيصر قد اغتيل، نستطيع أن نعدها بصورة دائمة فقط من خلال القول ذاته أقوال متساوية الامتداد ولكنها ليست مترادفة ولا يمكنها أن تعبر عن الحقيقة ذاتها^(٢).

ستروسن زاد من حدة تمييز رامسي في مناقشته مع أوستن^(٣) الحقائق هي ما تنص عليه التعبيرات (إذا كانت صحيحة)، إنها ليست شبيهة بالأشياء أو الأحداث على وجه الأرض، مشهودة أو مسموعة أو منظورة، مكسورة أو عقلوبة، مقطوعة أو مطوَّعة، مرفوسة أو مدمرة، مصححة أو صاحبة^(٤). الأشياء والأحداث (الأشخاص وتعبيراتهم) إنها

(١) رامسي، حقائق وقضايا. نشوء المجتمع الأرسطي الجزء الثالث ١٩٢٧

(٢) كوشيه، مجمل النظرية الاسمية للفتية بلويس ١٩٧٢. كوشيه يعتمد على الحججة الاسمية التي طورها فيلدر في «الاسمية في الفلسفة» نيويورك ١٩٦٧، ص ١٤٧، ضد مساواة أوستن بين الحقائق وبين شيء ما في العالم.

(٣) لقد طُبع المقالان مرة ثانية في عمل ينشر «الحقيقة»، لينتلودغلف ١٩٦٤، ص ١٨ وما بعد، ثم ص ٣٢ وما بعد.

(٤) ستروسن «الحقيقة» في عمل ينشر ص ٣٨.

«شيء ما في العالم» نختبرها أو نعالجها؛ إنها موضوعات تجريبية ممكنة (عائدة إلى الفعل) أو أفعال (مستندة إلى التجربة). أما الحقائق فهي بالمقابل وقائع موجودة نؤكددها في أقوال. في الأقوال تظهر تعبيرات إشارية (أسماء أو علامات) تعود إلى موضوعات التجربة (مرجع) لكي تتمكن من أن نقول حولها شيئاً في تعيينات إخبارية (قول) غير أن هذا الشيء ما مثل واقعة ما كون قبصر متوفى^(١) أو لكي نذكر مثال أوستن ذاته وجود القطعة على البساط^(٢) إنما هو مضمون إخباري وبالتالي ليست شيئاً ولا حدثاً يمكن أن يورخ أو يوضع في العالم. «كونك تنذر من قبل حفيقة لا يشبه كونك ترتعب أمام شبح، أنه وجود ينذر لسبب ما»^(٣) في الوقت الذي نخدم فيه التعابير الإشارية في مطابقة موضوعات التجربة لا يوجد مقرر معادل بالنسبة إلى انجمل أو إلى التعيينات المحمولة التي تظهر في جمل: «الملك، الشخص إلخ: ما يعود لذلك إنما هو المعادل المادي للجزء المشير إلى التعبير؛ نوعية خاصة المتحدث تقول للتملك، إنه المعادل المادي الموهوم للتعبير ككل»^(٤). بهذا لم ينطبق الأمر بطبيعة الحال إلا على تحذير سلبي. وباحذا لو عرف المرء ماذا يفترض أن يعني في هذا المجال «المعادل المادي الموهوم». ويبدو لي أن السؤال عن الحالة الأونطولوجية للحقائق قد طرح بالإجمال خطأ. الاعتقاد بأن الحقائق «بطريقة مشابهة» إنما هي شيء ما مثل الموضوعات التي نختبرها أو نعالجها، لا معنى له إذا أخذنا الأمر بما يكفي من الصرامة.

عندما نقول بأن الحقائق إنما هي وقائع موجودة، عند ذلك لا نعني وجود الموضوعات وإنما حقائق مضامين إخبارية نقر بواسطتها بطبيعة الحال بوجود موضوعات قابلة للمطابقة نؤكد فيها المضمون الإخباري.

(١) متروسن في مكان آخر ص ٣٩.

(٢) متروسن في مكان آخر ص ٣٧.

الحقائق مستنبطة من وقائع، والوقائع هي المضمون الإخباري لتأكيدات، تُضفي الإشكالية على تطلبها الحقيقة وتطرح إلى المناقشة. الواقعة هي مضمون قول ما، لا يؤكد مباشرة وإنما افتراضاً: أي المضمون الإخباري لتأكيد ما مع مطلب الصلاحية الموضوع في حالة الاحتمال، عندما تكون واقعة ما بمثابة المضمون المتعدد الموضوعات استدلالياً لقول أضفيت عليه الإشكالية، عند ذلك ندعو الحقيقة بالمضمون الذي كان والمتحول إلى موضوعات في مناقشة مكتملة وذلك لقول أضفيت عليه الإشكالية. وهذا ما نؤكد على أنه حقيقي بعد اختبار استدلال، ومعنى «الحقائق» و«الوقائع» لا يمكن أن توضح دونما الرجوع إلى المناقشات التي توضح فيها متطلبات الصلاحية المحتملة للتأكيدات ولهذا السبب ميزت في بحثي عن نظريات الحقيقة^(١) بين شكل تواصل الخطاب وبين براكسيس الحياة الذي ننفذ فيه أفعالاً ونضع تجارب، لا أستطيع هنا أن أمر على الخصائص الشككية لمواقف الخطاب المثالية وبالتالي على بنية التواصل هذه التي تمكن من المحاججة؛ أنني أريد أن أذكر الوظائف المختلفة للخطاب وبراكسيس الحياة.

الحوارات توضع في خدمة اختبار متطلبات صلاحية إشكالية الآراء (والمعايير). القسر المباح فقط في الحوارات هو حده أفضل الحجج. الدافع الوحيد المباح هو البحث عن الحقيقة عن طريق التعاون. الحوارات إنما هي محررة من أشكال قسر الفعل على أساس بنيتها التواصلية. وهي لا تعطي مجالاً لعمليات اكتساب المعلومات، الحوارات معفاة من الفعل ومحررة من التجربة. المرء يعطي معلومات في الحوارات، وإطلاق الحوارات يقوم في الإيفاء (الاعتراف) أوفي

(١) هابسمس نظريات الحقيقة، قارن أيضاً ؟؟؟؟؟ لتطبيع الجديدة النظرية والممارسة فرانكفورت ١٩٧١ ص ٢٣ وما بعده وكذلك هابسمس ولومان "نظرية المجتمع" فرانكفورت ١٩٧١ ص ١١٤ وما بعده.

اتحلال (رفض) متطلبات الصلاحية الإشكالية. في السبرورة الحوارية لا ينتج شيء خارج الحجج. الحقائق توجد ضمن التحفظ الوجودي: ما يجري الجدال حوله هي الوقائع. الاحتمالية الخاصة التي تمكن من الفكر الافتراضي تمتلك متطلبات الصلاحية التي تُقبل بصورة ماذجة في المجالات العملية للحياة والفعل التواصلية والأداتي. هنا في براكميس الحياة نكتسب تجارب تعود إلى الأفعال ويتم تبادلها. التأكيدات التي توضع في خدمة التجارب هي ذاتها أفعال. وتظهر موضوعية التجارب في إمكانية تفاسمها مشاركة بين الذوات. ولأن التجارب تظهر مع مطلب الموضوعية، فإن إمكانية الخطأ أو الخداع موجودة في مثل هذه الحالات يكون الرأي الذي يعبر عن تجربة (متوهمة) «مجرد ذاتي» وحدها موضوعية التجربة المؤكدة ليست متطابقة مع حقيقة قول مؤكد.

إن تأكيداً يمثل فعلاً تواصلياً، إنما يتضمن مطلب الصلاحية، ومعنى ذلك أنه يقر حقيقة القول المؤكد في حين يوضع التجربة مع شيء ما في العالم. وهذه يجب أن تتطلب الموضوعية لذاتها عندما تكون تجربة. يتجلى ذلك أيضاً في تجربة اليقينية الحسية التي تصاحب الإدراكات بصورة دائمة: الإدراكات لا يمكن أن تكون خاطئة. عندما نكون قد خدعنا أنفسنا، عند ذلك لن يكون هو هذا الإدراك، وإنما إدراك آخر غير الذي تقصده، أو أنه ربما لم يكن شئ أي إدراك، على الرغم من أن قصده كان إدراك شيء ما عندما أدرك هذا الشيء، عندئذ تضاف أيضاً موضوعية إلى هذه التجربة أي قوة الإطار المفولاتي الذي فسرت فيه تجربتي قبلياً من حيث أنها تجربة مع موضوعات في العالم. موضوعية التجربة هذه التي أؤكدتها في علاقات الفعل التواصلية، تتجلى حالما أتعرف على أساس التجربة المبلغ عنها بنجاح الفعل القابل للتحكم^(١)

(١) مفهوم حقيقة السلوك الذي طورته غابرييل في السفات نماذج الصحة والمرض: الخبر والنشر، الحقيقي والزائف: وحدة الطبيعة، ص ٣٢٠ وما بعد.

والمسألة تسير بشكل مختلف مع التأكيد ذاته ما دام ليس جزءاً مكوناً من الفعل التواصل، وإنما جزء مكون من الخطاب. ومن ثم بموضع واقعة ما من زاوية مطلب صلاحية منجزة بوضوح ومطروح للمساءلة، ويقر بأن هذه الواقعة في حال وجودها (بمعنى أنها حقيقة فعلية) يمكن أن تؤكد من خلال التجارب. يستطيع المرء مثلاً أن يقيم تجربة، غير أن هذه التجربة إنما هي شيء آخر غير التجربة المشابهة للبنية التي أرغب في أن أقوم بها وأؤكد لها في سياق براكسيس الحياة. التجربة نوضع تحديداً في خدمة استخلاص تجارب براكسيس الحياة بصورة متساوية من أجل أهداف المحاجة وإعادة تشكيلها في معطيات. في الوقت الذي أؤكد فيه وافية ما، لا أؤكد تجربة (التي هي موضوعية) بل أستطيع في كل حال أن أكون تجربة مشابهة للبنية كمعلومات من أجل أن أعلل ادعاء الحقيقة المطالب بها من أجل القول المؤكد. الحقيقة من حيث أنها تصحيح تتطلب صلاحية متضمنة في تأكيد ما، لا تجلي مثل موضوعية التجربة في فعل محكوم بالنجاح، وإنما فقط في المحاجة الناجحة التي من خلالها يتم الإيفاء بالمطلب الصلاحية الذي أضربت عليه الإشكالية.

التجربة بموضوعات في العالم هي ذاتها سيورة نحصل في العالم؛ موضوعية التجربة تؤكد ذاتها من جديد في السيورات التي يمكن أن أفسرها كاستجابة للحقيقة الفعلية على أفعال أو على بدائل مُنتجة. الحقائق بالمقابل ليست أحداثاً. إن حقيقة القضايا لا تؤكد ذاتها في السيورات التي نحصل في العالم، وإنما في الإجماع المتحقق بالبرهان. وللمقارنة فإن مطالب الحق، تقدم نفسها^(١). عندما نريد مثلاً أن نشرح معنى عنوان ملكية نستطيع أن نطرح سؤالين مختلفين: أ لا

(١) هذه المقارنة يثيرها ماركس في مقال لم ينشر بعد عن نظريتي في الحقيقة.

شيء يخولني هذا العنوان؟ ب ماذا يعني من حيث أنه عنوان حق؟ عن السؤال الأول نستطيع أن نجيب. تقديم أفعال مسموحة: عنوان الملكية يخولني بالتصرف الحر بأشياء محددة. عن السؤال الثاني نستطيع أن نجيب بالإشارة إلى ضمانات توجد في حال أن أحداً ينازعني حفي في حال الضرورة أستطيع أن أحصل لملكيتي من حيث أنها عنوان حقي على اعتراف عام من خلال إجراءات قضائية. وهكذا تجري الأمور مع معنى الصلاحية ومع مطلب الصلاحية لتأكيد ما: وتعني حقيقة قضية مؤكدة في حوارات بأن كل إنسان يستطيع أن يحسب حساب نجاح أو إخفاق أفعال معينة؛ وتعني حقيقة إخبار مؤكد في حوارات بأن كل إنسان يمكن أن يدفع من خلال الأسباب لكي يعترف بحق صلاحية التأكيد على أنه صحيح.

بالتأكيد توجد قرابة عميقة في أقوال ملاحظة أساسية مثل هذه الكرة حمراء^٢. بين موضوعية التجربة وبين حقيقة القضية التي يعبر عنها في تأكيد مناسب ربما يمكن للمرء أن يقول بأن الحقيقة (القابلة للاختبار استدلالياً) بأن الطرة حمراء يمكن لها أن تتأسس في تجارب مناسبة متطلبية للموضوعية مع الكرة الحمراء، أو أيضاً بالعكس. في التجربة الموضوعية انني أصنعها مع الكرة الحمراء، تتجلى الحقيقة منذ أن نشج نحو الأقوال السلبية أو العامة (التي نمت مواجهتها منذ أفلاطون من حيث أنها الأمثلة المضادة ضد نظرية تبدل موقع كل من الموضوعية والحقيقة).

ان شروط موضوعية التجربة التي يمكن أن تُشرح في نظرية تكون الموضوع لا تتطابق مع شروط المحاجة التي يمكن أن تُشرح في نظرية الحقيقة التي تنطلق من منطق الخطاب، ولكنها توجد مترابطة فيما بينها عبر المشاركة اللغوية بين الذات. بملك تواصلنا اللغوي بنية مزدوجة (قابلة لأن تُقرأ من خلال شكل فعل التكلم الأساسي): التهم عبر التجارب والمضامين الإخبارية إنما هو متاح فقط لدى ما بعد تواصل متزامن عبر اختيار واحدة من العلاقات الشخصية الممكنة. وإلى

المدى الذي أستطيع فيه أن أرى فإن التشابك^(١) النوعي الإنساني للإنجازات المعرفية ولدوافع الفعل مع المشاركة اللغوية بين الذات يعبر عن نفسه في ذلك: على مستوى التطور الثقافي الاجتماعي يعاد تنظيم السلوك الحيواني نحت أوامر متطلبات الصلاحية^(٢). وبذلك تعمل اللغة كجهاز تحويل. في الوقت الذي تستدخل فيه أحداث نفسية مثل إحساسات، حاجات، ومشاعر إلى بنى المشاركة اللغوية بين الذات تتحول فيه أحداث عرضية داخلية أو حالات إلى مضامين قصدية، المقاصد إنما هي تأملية تحديداً، وهذا يعني أنه علينا أن نرسخها من حيث أنها مقاصد متوقعة تبادلياً من شأنها أن تتخطى الزمن. الإحساسات، الحاجات والمشاعر (الذلة والألم) تحول على هذا الطريق إلى إدراكات، رغبات، مسرات وآلام^(٣)، إما أن تظهر بعد ذلك مع مضئب موضوعي، وإما أن تكون مجرد ذاتية. إدراكات موضوعات التجربة يعبر عنها بصورة دائمة على أنها موضوعية: كتأكيدات. الرغبات يمكن أن يعبر عنها من حيث أنها موضوعية، في هذه الحال تتطلب بأن تعبر عن مصالح قابلة للتعميم تسوغ من معايير الفعل: كوصايا. ما يماثل ذلك يمكن للمتبع، بقدر ما تكون قابلة لأن تكون موضوعية أن تبرر انطلاقاً من نموذج تقويمي أي كتقويمات. التأكيدات (الأحكام الإعلانية) الوصايا (أحكام معيارية) والتقويمات (أحكام تقويمية) نعبر عن «مضمون تجربة» موضوعي، حيث تتأكد موضوعية الإدراك من خلال البنية المقسمة مشاركة لموضوعات التجربة الممكنة، موضوعية الوصايا والتقويمات، ولكن من خلال الإلزام المشترك لمعايير الفعل أو

(١) سبولر تطور قدرة الإنسان للثقافة وديريت ١٩٦٣.

(٢) نحو التخليقة الانتروبولوجية لمعطيات الصلاحية غلايسز: الغريزة، النفس، الصلاحية،

أوبلادن ١٩٦٨ وكذلك غلامر (١٤ ص ٨٩ وما بعد).

(٣) أنا أخذ شيئاً على أنه حقيقي، أؤمن شيئاً ما، أستمتع بشيء ما، أعاني من شيء ما، ولكن أنا لدي إحساسات، حاجات ومشاعر.

لنموذج التقويم. في الوقت الذي نوجد فيه مصالح غير قابلة للتعميم وتقويمات، أي رغبات جزئية ومتع خاصة وآلام، فإن الإدراكات غير القابلة لأن تكون موضوعية ليست إدراكات وإنما «تخيلات» قوهامات وتنصورات وإلى غير ذلك.

هذه الحالة تلفت انتباهنا إلى فارق هام. تتعلق قابلية تعميم المصالح والتقويمات بالمعايير والقيم التي تجد اعترافاً مشتركاً بين الذات ضمن حالات معطاة. إبان ذلك لا يستند المطلب الإدراكي لأحكام القيمة، للأقوال التقويمية والمعارية بطبيعة الحال على الحالة التجريبية للاعتراف وإنما على قابلية الإيفاء الاستدلالية في كل مرة لمطلب الصلاحية لكل من معايير الفعل الأساسية ولنموذج التقويم: يمكن لمطالبات الصوابية والتكافؤ هذه أن تختبر أو تعلقل أو تطرح في حوارات عملية. ليست لموضوعية مضمون التجربة للوصايا والتقويمات معنى آخر سوى أنه يحق للمعايير الأساسية والنماذج أن تتطلب الصدقية أي أن تكون عامة. لا تسمح بالمقابل موضوعية مضمون التجربة للتأكيدات، كما رأينا بأي شكل من الأشكال اختزالها إلى قابلية الإيفاء الاستدلالية لمطلب الحقيقة الذي نطالب فيه هذه الموضوعية من أجل الأقوال المناسبة. بالتأكيد لا يمكن لحقيقة أو صحة أي قضية أن تختبر وتعلقل أو تطرح إلا في إطار الخطاب وبالتالي في إطار خطاب نظري. إلا أن حقيقة النظرية التي نلتزمها بشكل ما من أجل تحليل أقوال مفردة، لا تعين إطلاقاً موضوعية مضمون تجربتها؛ وهذه لا تقاس إطلاقاً على الحجج، وإنما حسب التصديقات التراكمية في سياق الفعل. من أجل موضوعية الإدراكات المؤكدة علينا إذن أن نعرض على ما نقبله من أجل موضوعية الوصايا والتقويمات: ذلك أنها تستنبط من الصلاحية القابلة للاختبار استدلالاً للنظريات المحشودة من أجل معالجة أو من المعايير والنماذج. أكثر من ذلك تكون موضوعية الإدراك مثبتة في قبلة تجربة ممكنة.

قبلة التجربة (بنية موضوعات التجربة الممكنة) إنما هي مستقلة عن

قبلية المحاجة (شروط حارات ممكنة) إلا أن النظريات المترتبة بعملية التجربة (التي تراكم من التعليقات) تتحدد من قبل كلا القليتين. النظريات لا يمكن في الوقت ذاته أن تكون وتستمر في كونها إلا ضمن شروط المحاجة وفي حدود التوضع السابق للحدث القابل للتجريب. ضمن شروط المحاجة يعني: في شكل انساق الأقوال المختبرة استدلالياً؛ وفي حدود التوضع السابق للحدث القابل للتجريب يعني: في لغة نظرية تبقى محمولاتها الأساسية عائدة بصورة مستقلة إلى الموضوعات المكونة للتجربة الممكنة. لغات النظريات التي تتغير بصورة غير متسلسلة في مسار التقدم العلمي نستطيع أن تفسر بنى مجالات الموضوعات ما قبل علمية وأن تعيد صياغتها بطريقة خاصة، ولكن ما دما لنا بملائكة ولا حيوانات، فإنها لا تستطيع أن تحولها إلى شروط مجال موضوع آخر. إنها التجارب كلاً على حدة مع الموضوعات المطابقة للعالم، التي تفسر بصورة مختلفة حسب التقدم العلمي، تضمن هوية التجارب في تنوع تفسيراتها من خلال شروط الموضوعية الممكنة. هذه الرزية جليها إلى ساحة الوعي دراماتيكية التفسير الدانماركي لنظرية الكوانتن: المفاهيم الكلاسيكية التي يجب أن توصف بها آلة القياس نحدد بصورة ما قبل عذمية حدود مجال الموضوعات المكون للأجسام المتحركة الذي نستطيع النظريات غير الكلاسيكية للفيزياء الحديثة أن تفسره بشكل آخر، ولكن لا نستطيع أن نحوله إلى مجال موضوعات آخر^(١).

(١) انظر أيضاً: فايزنكر وحلقة الطبيعة في مكان آخر ص ١٥٧ وما بعده، من أجل علاقة التقدم النظري واستحالة عالم الحياة، انظر الجذال حول أسس الفيزياء الأولية نديهلر ونورنسر إضافة إلى انسجد اندي أصدره برهمه في سلسلة نظرية وجدال.

٤ - المعرفة والمصلحة

الفصل بين قبلية المحاجة وقبلية التجربة الذي وصلت إليه (مدفوعاً من خلال النقد الطويل الأمد من صديقي ك. و. آبل) على الطريق عبر الانشغال بأسئلة البرغماتية الكلية وأسئلة نظرية الحقيقة من شأنه الآن أن يسمح بظهور الأضروحات على أنها متوائمة فيما بينها علماً بأنها بدت حتى الآن متناقضة مع بعضها البعض. وحدة المحاجة إنما هي متفقة مع تكون معنى خلافي لمجالات الموضوعات. توجد المحاجة في العلوم جميعاً ضمن الشروط ذاتها للإفاء الاستدلالي بمتطلبات الحقيقة. ويمكن أن تشرح شروط العقلانية غير المحدودة علمياً في إطار منطق خطاب نظري. وتصل إبان ذلك المحددات الكلية للنقد، الذي تضفي عليها العقلانية النقدية استقلالية إلى حقها^(١)، من حيث أنها «منهج» مقابل المعايير الأساسية للخطاب العقلاني. برنامج علم الوحدة يستبدل بطبيعة الحال وحدة المحاجة، أي وحدة شروط التعليل لصلاحية النظريات بوحدة النظريات ذاتها. هذا المطلب المتجاوز يُدحض من خلال نظرية تأسيس التجربة التي تمثل لاحقاً علاقة تكون النظرية ومنطق البحث مع الشروط الترنسندنالية لنشوء (واستخدام) المعرفة النظرية. من جهة ثانية لا يجوز أن يحول التفريق المعطل جيداً لموضوعات التجربة

(١) أيضاً ميلنر من الأساس انعملي للفلسفة كوستانس ١٩٧٢

الممكنة إلى اعتراض ضد وحدة المحاجة^(١) ولا إلى اعتراض ضد
عمومية التقدم النظري وبالتالي ضد تنوع (مهما تنوعت نسقياً) التفسيرات
العلمية لمجال الموضوع ذاته^(٢)

لقد اصطدم كل من بيرس ودلثاي في كل مرة من خلال استقصاءات
منطقية سيرورات البحث ذات الصلة بالعلوم الطبيعية وعلوم الروح في
مجالات قبل علمية مختلفة لموضوعات تجريبية ممكنة. يجب على
تحليلاتهما المستحضرة تاريخياً أن تتحقق من قبلي نسقياً وبصورة
طبيعية... بالنسبة إلى هذه التحليلات لن تكون كلمة ختامية هي المكان
المناسب. في الوقت الذي أعده فيه هذه الخطى، التي لا بد أن تكون
ضرورية، أريد على أقل تقدير أن أضبط هذه المهمة:

أ. التمييز بين التجربة الحسية (ملاحظة) وبين التجربة التواصلية
(الفهم). هذا الذي ندرسه من الأشياء والأحداث، إنما هو كنمط تجربة
بدني تتطلب الموضوعية ويمكن أن يعبر عنها في تأكيدات. لا يحصل
تبدل الموقف بين سيرورة الملاحظة وبين تأكيد ما قد تمت ملاحظته.
أما فهم المعنى بالمقابل فهو مزدوج المراحل. في المرحلة الأولى يكون
مشدوداً إلى موقف غير موضوع لإنجاز فعل التكلم: فقط عندما ننتج
إجرائياً علاقة ما مع شخصية، نفهم أي تأكيد، أو أي سؤال أو أي
مطلب، أي وعد، أية نصيحة وما إلى ذلك ينطق بها إنسان في المقابل
مني. هذا الذي لم نفهمه في هذا الموقف غير الموضوع، أي التجربة
ذاتها، نموضعه بصورة خاصة، من حيث أننا نجعله في المرحلة الثالثة
مضمون تأكيد ما. من أجل أن نقيم تجارب في مجال الموضوعات

(١) كما يبدو الأمر مخيفاً ندى. ه. ألبرت.

(٢) الفيزياء الأصلية لدينر لورنر تعرض إلى هذا الانهيار، انظر نقد الفيزياء الأصلية
للورنر وباتش فرانكفورت ١٩٧٣.

التواصلية، بأشخاص، أفعال، مؤسسات، موروثات وما شاكل ذلك علينا أن نفهم تنفيذ التعبيرات: ولكن في الوقت الذي نؤكد فيه مثل هذه التجربة، تنزلق التجربة من مستوى المشاركة بين الذوات، التي كانت قد وضعت فيها إلى مستوى المضامين الإخبارية. من أجل أن أفهم الجملة «بطرس يأمر هانزة» يجب أن أكون قد خبرت في زمن ما كمشارك في تواصل ماذا يعني: إعطاء الأمر أو تلقيه.

التأكيدات التي تعيد علاقة الملاحظات تسميها فيما يلي توصيفاً، التأكيدات التي تعيد تفهم نتيجة تعبيرات أي تعيد قصة. نريد أن نسميها أقصرصة.

ب - نميز موضوعات التجربة التواصلية الممكنة والتجربة الحسية الممكنة، التوصيفات (التي تعيد التجارب الحسية) نجعلها في لغة أخرى على أنها قصص (تعيد تجارب تواصلية). يجب أن تتيح التعبيرات الإشارية للغة في الحالة الأولى التطابق بين الأشياء والأحداث، في الحالة الأخرى يجب أن تتيح التطابق بين التعبيرات والأشخاص (أو الموضوعات الخفية): وهي تحدد منذ البداية طبقات المراجع المتاحة. والآن نطابق نحن الموضوعات التي نقول حولها شيئاً ما (على أساس التجارب التي عملناها معها) إما بشكل ظاهري أو بمساعدة أسماء أو أوصاف. وهذه يجب إما أن تشارك بمحددات إشارية وإما أن نحتويها. وهكذا لا تستخدم العينات الإسنادية بالعلاقة مع التعبيرات الإشارية عن طريق الإسناد، غير أن نسقاً مرجعياً قادراً على العمل يجب أن يمتلك مضموناً إخبارياً خاصاً^(١). هذا المضمون في حده الأدنى وفي أبعاد خصائص الموضوعات إجمالاً إنما هو الإطار العقولاني الذي نروض فيه حديثاً قابلاً للتجربة على أنه قابل لذلك. وقد أكدت سايكولوجيا

(١) المضامين الإخبارية التي نطابق بواسطتها الموضوعات نذكر ولا نؤكد.

التطور الإدراكي لبياجيه استقصاءات كانت: على أقل تقدير فإن المفاهيم الأساسية للمادة، المكان، الزمان والنسبية إنما هي ضرورية لكي تحدد نسق مرجعية موضوعات تجربة ممكنة.

ج - مرجعية الفعل الثباني للتجربة (التمييز بين قبلية التجربة البرغماتية والتواصلية). أعطى تفسيري لكل من بيرس ودلتاي، على ما أعتقد، أدلة كافية على ترقع إضفاء المقولات مثل «أجسام متحركة» أو مثل «أشخاص فاعلون ومشكلمون» قد أنتج فيلماً دلالة فعل من نوع أن «الأجسام القابلة للملاحظة» تعني في الوقت ذاته «أجساماً قابلة للمعالجة أداتياً» (للتعامل معها) وأن «الأشخاص القابلين للفهم» يعنون في الوقت ذاته «مشاركين في تفاعلات متوسطة لغوياً»: وهذا يعني، شيئاً ما، يمكن أن يكون موضوع فعل أدائي ولاعب مقابل تفاعلات مناسبة. ونحن ننتج مجالي الموضوعي الأساسين من حيث أننا نضع نرسمة قضية المقولات ذاتها (النرسمة المعرفية) في مجالات الفعل الأدائي أو التواصلية. إن تحليلاً تصورياً لموضوعات التجربة الحسية والتواصلية من جهة، والفعل الأدائي والتواصلية من جهة ثانية يجب أن يؤكد هذه العلاقة الترسندنالية للتجربة والفعل، التي تؤكد كعلاقة مقولاتية في علم النفس (بياجيه) والانتروبولوجيا (غيلن) والفلسفة (دبوي، هايدغر)^(١).

د - براكسيس الحياة مقابل براكسيس البحث. في هذا الكتاب بينت العلاقة بين المعرفة والمصلحة، دون أن أميز بما يكفي من الدقة الثمينة النقدية بين التواصلات التي توجد في سياق كل من التجربة والفعل وبين الخطابات التي تمكن من المعرفة النظرية، بالتأكيد يمكن إدراك تكون مجالات الموضوعات العلمية بشكل ما من حيث أنها استمرار للموضوعة التي نأخذها على عاتقنا في براكسيس الحياة. غير أن تطالب

(١) ج. درايت وشرح ونظم، لندن ١٩٧١.

«الموضوعية» الذي يلازم العلم بصورة طبيعية يعتمد على هذه الاحتمالية الأساسية (المضمونة مؤسسياً) (وليست مجرد استحقاق برغماتي) لضغط التجربة وضغط الحس، تلك الاحتمالية التي تمكنا بادئ ذي بدء من الاختيار الاستدلالي لمتطلبات الصلاحية الافتراضية، كما تمكنا من تراكم المعرفة العلمية المعلقة، وهذا يعني تكون النظرية. أنا أرى أن مهمة نظرية علم غير موضوعية هي أن نبرهن بالتفصيل بأن منطق البحث (نما هو منطق العلاقة بين قبلية التجربة وبين قبلية المحاجة، بصورة خاصة نجد أنفسنا أمام المهمة التي ندعونا إلى أن نحلل كيف تضمن طرق القياس التي ننظم إعادة صياغة التجارب في معطيات، بأن المفاهيم الأساسية للنظريات تبقى قابلة للتفسير ضمن حدود موضوع الحدث القابل للتجريب الممحقق في قبل العلم. يجب أنميز في هذه العلاقة قبل كل شيء، بين أفعال براكسيس الحياة الشبيهة بالبنى من جهة وبين العمليات المتعلقة بالخطاب، مثلاً بين الفعل الأدائي والتجريبي^(١)

(١) لقد انتقد شيندلنايخ نياخ في بحثه المتعمق «حول الوافعية» المجلد الثالث من «نظرية العلم» ١٩٧٢ ص ٨٨ ومع كل الحق معترضاً بأنني لم أميز بوضوح كافٍ بين الفعل الأدائي والفعل التجريبي: «أنا أقترح تمييزاً لاحقاً إلى جانب الفعل الأدائي طبقاً لهايرملس: الذي هو بين الفعل التقني والفعل التجريبي. السيفان يدل عليهما الفعل الأدائي، غير أنه يميز الهدف الذي يتوخد الاختيار العقلاني للإدانة. بداية تشكل الوحدة غير الإشكالية «للاعتقاد» (belief) وإعادة السلوك (Isabelle) أساس الفعل التقني بالمعنى البيروني، تلك الوحدة التي تضيء عليها الرأبعية من أجل الوصول سلفاً إلى هدف فعل محدود. يتميز الفعل التجريبي بالمعنى الأوسع من خلال أن هذه الوحدة بين الاعتقاد والمادة تضيء عليها الإشكالية وتصبح دافعا من أجل البحث، كما يفهمها بيروني. وهذا يعني المحاولات الفعالة لإعادة الترميز حسب المنهج العلمي. «انقذاعت» أي تلك التي هي وسائل في الفعل التقني لتحقيق أهداف الفعل تدخل في الفعل التجريبي بوصفها بديلاً عن الأهداف كما لو أن المسألة تدور حول إزالة لبائنها المقلقل. نمط الفعل هما بطبيعة الحال من هذه الناحية أدتياً مثل ترميز الاعتقاد/المادة ذاته يقصد من خلال الاستخدام الأدائي لكل من الفعالة وإعادة غير الإشكاليين (ما قبل المعرفة، المناهج، الأدوات) وهما يتميزان من خلال-

إن نظرية مادية للقياس نشرح شروط تكون النظرية هذه التي توضع مع تكون مجال الموضوع الخاص^(١).

هـ - المصالح التي توجه المعرفة. الحقائق لا تكون لأن الحقائق ليست كيانات في العالم، وإنما ترابطات بين الأقوال على مستوى المحاجة. لكن ما يكون هي موضوعات التجربة العائدة إلى الفعل، والتجارب المؤكدة أو الآراء التي تعود إلى مجالات تجربة ومجالات فعل تفريقية، عندما تواجه مثل هذه التأكيدات من حيث أنها بحاجة إلى

= الهدف الذي ينبع الفعل الأدائي ذاته: هدف التطبيق الشاخص لتقانة ما في محاولات فعل تقنية يشترط ما يخص شروط قابلية تحقيقه، وسوخ هذه «التقانة». الإنجاح انيويري على الفرق ما بين المحمول «صحيح» وبين المحمول «ناجح» علينا من هذه الناحية أن نمسح الصوابية، كما يعين اتقرف البعدوي بين نجاح الثبات وبين نجاح تطبيق «التقانات». في الفعل الأدائي لا تكون حقيقة التقانات المدرجة ذاتها موضوعية وبصورة أقل مثلاً بسمح استخدام الأدوات الناجح بتركيز الانتباه على الأداة: وبذلك لا توجد هنا إمكانيات تطبيق بالنسبة إلى المحمولات «مستقلة» أو «فعلية». يتميز الفعل التقني عن التجريبي من خلال أنه في التقني لا تكون «التقانات» إجمالاً موضوعية، بينما في الفعل التجريبي تعود التقانات غير الموضحة تقنياً أدتياً إلى فئات أصبحت موضوعية من خلال إشكالياتها. نحن نميز من خلال ذلك فقط النجاحات التقنية عن تقدم المعرفة. ليست لنا أن نقد التفسير الأدائي وإنما فقط التفسير التقني لحقيقة «العلم» الذي لا يتفق مع فكرة التقدم المعرفي التجريبي. سؤال المصلحة التي توجه اتمرفة التقنية، تلك المصلحة التي تكون حسب هابرماس الإحراز التكويني للعلوم التحليلية التجريبية، بقي دون أن يمس لأن الفرق المسلم به بين التقنية وبين التجربة ليس مشمولاً عندما ينصود التزم بأن وسوخ الاعتقاد/ العادة إنما يقصد في الفعل التجريبي من أجل قابلية تطبيقه تكنولوجياً.

(١) بالنسبة إلى القبلة البرجماتية للعلوم الطبيعية الموضحة نريد هذه الوظيفة أن تحل الفيزياء الأولية المطورة من قبل دينغتر، لورسن، باتش مع آخرين، والتي لها شكل نظرية القياس الفيزيائي. منذ بحثي نحو منطق العلوم الاجتماعية ١٩٦٧ فرانكفورت ١٩٧٠ أنا على ثقة بأن «الوسولوجيا البديية» يجب أن تأخذ شكل نظرية عامة في التواصل اللغوي. وكأنت مقدمتي للطبعة الجديدة لكتابي «النظرية والممارسة» فرانكفورت ١٩٧٠ ص ١٧ وما يلي وكذلك من خلال جوابي على «لومان» في الفصل حول «تكون عالم الخبرة والتواصل اللغوي» في: هابرماس، لومان نظرية المجتمع ص ٢٠٢ وما بعد.

التحليلي ويعاد تشكيلها في جمل خطاب ما، فإنها تخسر ارتباطها بعلاقة مصدر خبرة الحياة ومن زاوية واحدة فقط: حيث تُعَلَّق وتختبر تطالبها في الصلاحية المرجودة في براكسيس الحياة، ومن زاوية أخرى يبقى هذا الارتباط محافظاً عليه: التراكيب المرجعية للغة، التي تصاغ فيها المعرفة النظرية تبقى تتبادل التأثير مع منطق علاقة تجريبية وعلاقة فعل ما قبل علمية مماثلة. لذلك لا يمكن أن تحلل جمل نظرية محللة من الخطاب إلا على علاقات تطبيق نوعية. وبهذا تتجلى العلاقة بين المعرفة والمصلحة. الأقوال حول مجال ظاهرات الأشياء والأحداث (أو حول بنى الأعماق التي تظهر في الأشياء والأحداث) يمكن أن تعاد ترجمتها فقط في توجهات من أجل الفعل العقلاني الهادف (في تقنيات واستراتيجيات)، أما الأقوال حول مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات (أو حول بنى الأعماق للمنظومات الاجتماعية) فيمكن أن تعاد وترجم فقط في توجهات من أجل الفعل التواصلي (إلى المعرفة العملية). المصالح التي توجه المعرفة تحافظ على وحدة النسق الخاص للفعل والتجربة في مقابل الخطاب، فهي تمتلك دلالة فعل كامنة غير أنها لا تلغي مطلقاً الفرق بين التجارب المؤكدة في سياق الفعل من جهة وبين الأقوال المتأسسة المعجلة والمعترف بها فعلياً. ذلك أن الشروح السببية (التي تعتمد على المعرفة التجريبية التحليلية) يمكن أن تحوّل أساساً إلى معرفة قابلة للتحوّل تقنياً، وأن الشروح السردية (التي تعتمد على معرفة هرمونية) يمكن أن تحوّل إلى معرفة عملية، كل ذلك يبقى بمثابة مصادفة نثير الاستغراب عندما لا نستطيع أن نشرح هذا الغرر من ذلك الترسخ والمشوّه للمعرفة النظرية في علاقة كلية للمصالح ونعمله من حيث أنه ضروري ترنسندنتالياً.

ر - مصلحة المعرفة المحررة وتدمير القبلية الموهومة. في الوقت الذي تتأسس فيه مصالح المعرفة العملية والتقنية في بنى (غير متغيرة)

التجربة وبنى الفعل المتأصلة، وتحديدًا عندما تكون مرتبطة^(١) بتكوينات المنظومات الاجتماعية، فإن مصلحة المعرفة المحررة يكون لها حالة مستتبطة. وهي تضمن علاقة المعرفة النظرية مع براكسيس الحياة أي مع مجال موضوعات ينشأ بدايةً ضمن شروط تواصل مشوه نسقيًا وضمن شروط قمع مشرهن ظاهريًا. مستتبطةً يكون لهذا السبب أيضاً نمط التجربة والفعل الذي يناسب مجال الموضوعات هذا. التجربة مع الطبيعة الموهومة هي بصورة خاصة تأملية وتشابك مع فعل إلغاء أشكال التفسير المرتبطة بالطبيعة الموهومة: أنا أختبر الإكراه الذي ينطلق من ترسوعات غير مدركة على الرغم من أنه ينتج ذاتياً، بدايةً في لحظة الإدراك التحليلي ولحظة انحلال دوافع غير واعية أو مصالح مكبونة لموضوعاتية موهومة ومتجذرة.

(١) انظر ك. إيدر التقييد، الثغور والتاريخ في: نظرية المجتمع أو الثانية الاجتماعية، ١٩٧٣، المجلد الأول ص ٩ وما بعد.

٥ - اعتراضات

عندما أُصِرَّ النظر عن محاولة إعادة تكوين التحليل النفسي المدروسة في الفصول من ٩ - ١١ والمكملة^(١) في بحثي عن المطلوب الكلي للنهر منوطاً، والتي تابعها لورنسر في (تدبير اللغة وإعادة التكوين) ومن ثم ثامر في (الليبدو والمجتمع) كمحاولة لإعادة تأسيس تحليلي نفسي وكمنهج لتأمل ذاتي يستغرق العلم، تلك المحاولة التي أرى فيها اقتراحاً دقيقاً بصورة كافية، عند ذلك لا يستطيع المرء أن يزعم بأن البرنامج المحدد المعائن من أ - د إنما يفترض أن يكون مؤسسا على الرغم من الدراسات^(٢) المنفردة المعنزة؛ غير أن مدخلي التاريخي النسقي إلى هذا البرنامج يمكن أن يقدم بصورة مستديمة كثيراً من حجج المعتقدية الواضحة. ذلك أنني مندهش سواء أكان ذلك حول عنف بعض ردود^(٣) المفعّل أم حول أشكال سوء الفهم الأساسية^(٤). وأريد أن أمر على أربعة من الاعتراضات الهامة ولو باختصار شديد:

-
- (١) في النهر منوطاً وتقد الإيديولوجيا فرانكفورت ١٩٧١، ص ١٢٠ وما يليها.
 - (٢) فلمر السببية والشرح فرانكفورت ١٩٧٠، نص غير منشور، مقدم تبتل مرتبة الأستاذية.
 - (٣) من الجانب الوافعي ألبرت وريكوفيكس من الجانب الساركسي هان، رينسرت، ورولهارزن.
 - (٤) يبدو سوء الفهم لدى بعض المؤلفين وكأنه شكل من أشكال الغبطة. فيهم يجدون الرضا في إضعاف الأطروحات التي لم يعترضوها أحد. والمثال النموذجي لذلك يقدمه أبحث الذي ألفني في مؤتمر الفلسفة في مدينة أكيل ١٩٧٢ من قبل ر. سمبون شيفر حول=

أ - يقصد بوبنر^(١) بأن مفهوم المصلحة يقتضي وظيفة التعليل التي يجب أن تبني «المصالح التي توجه المعرفة» في عملي: «بالنسبة إلى المصلحة يكون... مميزاً بخصائص الجزئية والملاعقلانية المنقوصة. في هذه الحال يكون على التأمل النقدي أن يحمل هذه السمة كسمة مخبأة عن كل مصلحة تمثل المصلحة بالضرورة. ومن ثم سيعني الأمر أيضاً أن الرؤية المطلوبة ستضيق في الارتباط التكويني لما هو مباشر وغير واعي في المصلحة عندما يتم المرء من محدودية المصالح العيانية الموجودة من أجل أن يدلل من ثم على مصلحة أفضل وأقل محدودية. لأن الأسباب التي «تدلل» عليها هذه المصلحة لا يمكن أن تكون هي ذاتها التي يتحدث عنها. ما دامت المسألة تدور في الحالتين حول المصالح. بالنسبة إلى المصالح يصح القول أنها تتنافس فيما بينها بصورة مستمرة، دون أن تسمح بإعطاء أسباب فعلية على هذا المستوى من أجل قرار ما. التأمل النقدي بما هو محدود وغير كافٍ لمصالح معطاء لا يستطيع ببساطة أن يعتمد على مصلحة أخرى»^(٢). الانتهاء بأن المصالح كلها جزئية إنما هو مسألة عادية في مدارس الأخلاق التجريبية والتي تعتمد

=التوازي ما بين المصالح وأنواع العلوم من أجل الحماية التي يعرضها شيفر بدم بارد يوجد برهانان: «بالنسبة إلى العلوم التاريخية الهرمونية والتي هدفها يمثل في إتاحة التواصل الإنساني يفيد هايماس إزاء المنطق الشكلي، لأن المنطق تبعاً لتفسيره (نما هو منهجية مجردة يمكن أن يكون هدفها محصوراً في إتاحة البناء الاستنتاجي لمنظومات الأتوال في العلوم التجريبية. وهناك ما هو أكثر من ذلك سخفاً: «ونبأ له فإن كلاً من ماركس وفرويد قد خدعا نفسيهما حول مصالحهما الخاصة، لقد طورا من صميم مصلحة خاطئة انظرية الصحيحة المحررة. هذا المثال يبين بوضوح أن إلحاق المصالح ومناهج الضكير لا يمكن أن توخا، كما يريد هايماس. القضايا الحقيقية لا تعيد في صدقيتها من خلال المصالح التي يسلس مكتشفها القياد لهذه مخطوطة ص ٩ - ١١.

(١) بوبنر (٨).

(٢) بوبنر المصدر ذاته ص ٢٢٢.

مسألة الحسم، ولكن هذا الانهماق قابل للدحض لأسباب وجيهة: إذا ما قصد بذلك شيء آخر غير التحديد، وكما ذكرت في مكان آخر^(١) يمكن أن نخبر في الخطابات العملية أي المعايير يمكن أن تعبر عن المصالح القادرة على التعميم وأبها تشكل أساسها^(٢) مصالح جزئية (يعني فادرة على خلق تسوية أحسن الحالات ضمن شروط قوة موزعة بالتساوي). المعايير المبررة استدلالياً والمصالح القادرة على التعميم لها نواة غير اصطلاحية. فهي لم توجد تجريبياً فقط كما أنها لم تخلق ببساطة بقوة قرار ما وإنما تكونت في الوقت ذاته بطريقة غير محسوبة وعثر عليها مصنوعة في حان إمكانية وجود شيء ما مثل الإرادة العقلانية في الإجمال. الهدف المعرفي لسبورات نكون الإرادة الاستدلالية توجد في الإجماع المنجز برهانياً عبر فادرة التعميم للمصالح المقترحة.

وهذا يصح بالنسبة إلى معايير الفعل والتفويض. حول معايير المعرفة لا يمكن إدارة خطاب عملي، عندما تكون هذه المعايير أساسياً كافية، لأنه مقابل معايير المعرفة الأساسية ليست لدينا الدرجة ذاتها من حرية الاعتراف والرفض في مقابل المعايير القادرة على تسويغ الفعل والتفويض. لقد اعترفنا فعلياً ودائماً بمعايير المعرفة عندما نقصد أن نجعلها عقلانية. ومن المؤكد أيضاً أنها تستطيع أن تعبر عن المصالح. مثل هذه المصالح التي توجه المعرفة ليست فادرة على التسويغ بمعنى الخطابات العملية: وهي لا يمكن أن يعترف بها في تكون الإرادة الاستدلالية على أنها فادرة على التعميم، وإنما أن يعثر عليها على طريق التكون العقلاني اللاحق لشروط الموضوعية الممكنة للتجارب من حيث أنها مصالح عامة. تعني كلية مصالح المعرفة أنه في تكون مجالات المضوعات

(١) هارمانس نظريات الحقيقة وكذلك: مشكلات الشرعية، الجزء الثالث.

(٢) مناقشتي مع سبتمان: هارمانس: بوتوريا الحاكم الجيد، في مبركور هندو ١٩٧٢ ص ١٢٦٠ وما بعد.

تتحقق شروط إعادة إنتاج النوع وصورة الحياة الثقافية الاجتماعية. والمسألة تدور حول قاعدة المصلحة. لأن الاستراتيجيات الإدراكية لإنتاج المعرفة (الحقة) والغلبة لتحول تقنياً، عملياً وتحريراً إنما هي عائدة إلى طبقات عامة من مشكلات إعادة إنتاج الحياة محددة مسبقاً مع تكونات الأنساق الاجتماعية. يمكن إلغاء ميثارية الامتثال المعني إلى حلول المشكلات الممكنة من خلال التأمل: إلى المدى الذي تسمح فيه مصالح المعرفة بإدراكها، غير أن التأمل لن يكون له القدرة، حتى لسبب واحد، على إلغاء مصالح المعرفة.

ب - ل. كروغر يرى أنني أخلط مجهودات العقل النظري مع مجهودات العقل العملي وأني أؤكد مرجعية براغماتية العلوم بمعنى رفض التمييز المقبول حتى الآن بين الأقوال حول الحقائق والإحساسات وبين التعليمات من أجل الفعل. الآن أنا لم أنكر إطلاقاً الفرق المنطقي بين التأكيدات (الأقوال الإعلانية) وبين تركيبات الأقوال (المعيارية) أكثر من ذلك لقد تمسكت بعناد بأن التأكيدات يجب أن تعمل خطابات نظرية في شكل شروح، أما التركيبات فتعمل في خطابات عملية في شكل تسويات^(١) إنهام كروغر يقوم على أطروحة لاحقة بسندها إلي عندما يقول: «عندما نتساءل ماذا يعني أحد ما عندما يؤكد بأن قولاً عملياً معيناً يملك صلاحية وبالتالي الحق بالاعتراف المشترك بين الذات. عند ذلك ينبغي أن يكون الجواب بأخذ الدلالة على أن أفهمه هنا من حيث أنه يريد أن يقول بأن صدقية قول ما وبالتالي الاعتراف بحقيقة القول يجب أن يسوغ بالاعتماد على تلك المصلحة. هذا التفسير يصدق فعلياً من خلال نظرية الإجماع على الحقيقة التي عرضها هابرماس حديثاً، وتبعاً لذلك فإن القرارات بأجمعها حول ما هو صحيح

(١) هابرماس نظريات الحقيقة.

وخاطب: ينبغي أن تقوم على اتفاق الناس في تنفيذ الفعل المشترك، إبان ذلك بشير كروغر إلى موقع في «المعرفة والمصلحة» حيث يوجد مايلي: «ليست لمنطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح علاقة كما هو الحال في المنطق الترנסدنتالي بتجهيز العقل النظري المحض، وإنما بالقواعد المنهجية من أجل تنظيم سيرورات البحث. هذه القواعد لم يعد لها حالة القواعد الترנסدنتالية المحضة؛ إنما لها قيمة ترנסدنتالية وتنطلق من علاقات الحياة الفعلية» من بنيات نوع بعيد إنتاج حياته من خلال عمليات تعلم العمل المنظم اجتماعياً وكذلك من خلال سيرورات التفهم في تفاعلات متوسطة عن طريق اللغة المتداولة. على علاقة مصالح هذه الشروط الأساسية للحياة يقاس لذلك معنى صدقية الأقوال التي تستفي ضمن أنساق مرجعية شبه ترנסدنتالية لسيرورات البحث في علوم الروح والعلوم الطبيعية. من هذا الموقع ينبغي أني أؤكد معنى صدقية الأقوال مع التكون ما قبل علمي لموضوعات التجربة الممكنة، وليست بحال من الأحوال تحقيق مطلب الصدقية ذاته. إذ لا يمكن أن تُقاس حقيقة قضية ما على تحقق المصالح^(١) وإنما فقط على الحل الجدائي لمطلب الصدقية ذاته. ومن أجل فصل مشكلة تكون المعنى عن مشكلة الصدقية بشكل أكثر وضوحاً، حاولت أن أطور نظرية إجماع على الحقيقة وأن أدافع عن نظريات الحقيقة المتنافسة؛ وبذلك لا يفترض إطلاقاً أن ينتج الإجماع المعنوي استدلالياً في تحقق الفعل المشترك. وإنما ضمن الشروط غير القابلة لسوء الفهم لموقف تكلم مثالي أي موقف تواصل محرر من أشكال قسر الفعل^(٢)

(١) صياغات غير متأنية تعود إلى العام ١٩٦٣ يعود إليها كروغر في هذا المجال، كنت قد أعدت النظر فيها هابرماس: نظرية العلم التحليلية والديالكتيك في: تونيش، منطق العلوم الاجتماعية، كولن ١٩٦٥ ص ٣٠٦.

(٢) بحث بيكرمان حول «الشروط الواقعية لنظرية الإجماع لدى هابرماس» المجلد الثالث.

ج - يقدم كل من آلبرت^(١)، لوبكوفيكس^(٢)، بالستريم^(٣) ومكارثي اعتراضات ضد التفسير الأدائي للعلوم الموضوعة: «بالقدر الذي توسط فيه النظريات العلمية معلومات حول الواقع الفعلي، تهبط نفسها لاستخدام عملي ناجح طبقاً لهذه المصالح أو تلك (وليست العكس: المصلحة العملية تعين معايير حقيقة هذه العلوم)... سواء أكان تفسير العلوم المطور من قبل بيرس، أم نقد المعنى البرغماتي الذي يشكل أساس هذا التفسير كانا من البداية معرضين إلى اعتراضات لها وزنها القوي. هابرماس يعرف بأن بيرس ذاته قد رأى الصعوبات، ومثل بصورة دائمة مفهوماً معرفياً موضوعياً. وهذا التطور... نظر إليه بسبب عدم تماسك الموقف البرغماتي الراديكالي تقريباً وبصورة عامة (كما من قبل بيرس ذاته) على أنه ضرورة»^(٤):

ما دمت لم أناقش بيرس بصورة أكثر تفصيلاً، وكنت متأثراً بصورة أشد بدوي، فلم أقاوم دائماً الإغراء بأن أنتج المصادقية للبرغماتية ضد الإدراك المعرفي الواقعي، تلك البرغماتية التي تضمنت مفهوماً أدائياً عن الحقيقة. ولكن في «المعرفة والمصلحة» أطور وجهات نظر برغماتية ترنسندنالية لا يمكن أن يكون بالإمكان أن تتفق مع الإدراك الذي يرى بأن نجاح الفعل الأدائي إنما هو معيار كافٍ لحقيقة الأقوال. برغماتية

= ١٩٧٢ ص ٦٣ يعاني من سوء الفهم ذاته. عندما ينطلق المرء خطأ بأنه: «في نظرية الإجماع تتحدد الحقيقة كفهم في الخطاب عندها تصبح فكرة المواجهة لا وظيفة لها» (ص ٦٧) عند ذلك يجب أن تعود نظرية الإجماع كما أمثلها إلى الانحياز، في بحثي حول نظريات الحقيقة استلزمي شروط الإجماع المستحق جدالاً.

(١) آلبرت (١).

(٢) لوبكوفيكس (٢٣) ص ٢٦٧.

(٣) بالستريم/مكارثي (٦) ص ٥٣.

(٤) المصدر السابق.

بيرس^(١) في الجزء الأوسط من نشاطه تعني إدراك الواقع من جهة نقد المعنى بالارتباط مع مفهوم حقيقة خاص بنظرية الإجماع (وليست له علاقة بالأدائية) وبذلك يكون قد تم فصل مشكلات تكون الموضوعات عن مشكلات الحقيقة. في الوقت الذي ينظم فيه السبدأ البرغماتي معنى التعبيرات المقبولة من زاوية العلوم التجريبية، وبذلك تقصر تطبيق هذه التعبيرات على موضوعات التجربة الممكنة في دائرة وظائف الفعل الأدائي، يفسر برغماتياً أيضاً بصورة غير مباشرة معنى صدقية أقوال مقبولة حول مجال الموضوعات هذا، وتحديدًا حيث أنها «تدرك الواقع الفعلي من زاوية تحكم تقني ممكن دائماً وأبناً كان ضمن شروط نوعية»^(٢). وحده هذا الاستنباط الأخلاقي دائماً لمعنى صدقية الأقوال من صميم بنى تجربة وبنى فعل كلية متعينة لا تعني عند بيرس ولا عندي تفسيراً برغماتياً لتحقيق مطلب الصدقية، أي تحقق حقيقة الأقوال. إن استنباطاً أكثر ترانسندنتالياً للمعنى المقولاتي من الأقوال يفترض أن يتضمن تعليلاً ترانسندنتالياً للحقيقة من الأقوال فقط، عندما أستطيع أن أدخل أساساً أعني لكل الأحكام التركيبية^(٣) على مستوى المثالية الكانتية. وهذا ليس ممكناً لأن موضوعية التجربة يمكن أن تكون هي ذاتها شرطاً كافياً للحقيقة من أجل أقوال الملاحظة الأساسية فقط، عندما يجب علينا أن ندرك التقدم النظري ليس على أنه متابعة نقدية للغات النظرية التي تفسر دائماً مجال الموضوعات المكونة ما قبل علمياً

(١) إضافة إلى ذلك مقدمة آبل لأعمال بيرس فاندر مجلد ١، فرانكفورت ١٩٦٧. ص ١٠٨، كذلك فانديبورخ، المنطق الاشتراكي، فرانكفورت ١٩٧١، ص ٨٣، ص ١٤١، التحول الخاص للسؤال الكانتي ص ٤٢.

(٢) في هذا المجلد ص ٢٤١.

(٣) كانت: نقد العقل المحض ص ١٥٤ وما يتلوها.

بصورة أكثر مناسبة. «تكافؤ» لغة نظرية هي وظيفة الحقيقة في جعلها النظرية الممكنة؛ إذا لم يعرف بتطلبها للحقيقة من خلال المحااجة، وإنما من خلال التجارب، سيكون التقدم النظري فقط كإنتاج تجارب جديدة ممكنة وليس بوصفه تفسيراً جديداً للتجارب ذاتها. والاعتراض سيكون أكثر معقولة بأن موضوعية تجربة ما لا تضمن حقيقة تأكيد مماثل. وإنما فقط وحدة هذه التجربة في تعدد التأكيدات التي تفسر من خلالها.

د - لوبكوفيكس يضع موضوعية المعرفة العلمية بمعنى «الإخلاص للحقيقة الفعلية» في تناقض مع ربط المعرفة بمصالح كلية توجه المعرفة؛ ولقد وصل بصورة تثير الاستغراب إلى الرأي القائل بأن مصلحة المعرفة المحررة وحدها يحق لها أن تكون قائمة للمعرفة وليسنت مضللة لها^(١). إنه سوء فهم ثلاثي الأوجه لأن كل منطلق ترنسندنتالي يقضي عبثاً ما وذلك لأن سوء الفهم هذا يمكن أن يعطي التزام حقيقة فعلية بمعنى الوافعية. نظريات تناظر الحقيقة تدور على تجسيد الرقائع ككبيئات في العالم، ولكي تكشف فيها مظهراً موضوعياً، يقع في هدف ومنطق واحدة من كل نظريات المعرفة التي تتأمل إجمالاً في شروط إمكانية التجربة. كل فلسفة ترنسندنتالية تتطلب أن تطابق في الوقت ذاته شروط موضوعية التجربة في الوقت الذي تشرح فيه البنية المقولابة لموضوعات التجربة الممكنة. والآن أدخل المصالح التي توجه المعرفة من أجل أن أشرح العلاقة الموضوعية للحقائق المتعلقة بالخطاب مع مجالات الموضوعات المكونة في ما قبل العلم. ينبغي على بناء مصالح المعرفة أن يوضح الترسيع النفسي، وإن كان مشروطاً، للمعرفة النظرية المنتجة استدلالياً في براكسيس حياة ليس

(١) لوبكوفيكس (٢٣) ص ٢٦٨.

قابلاً لإعادة الإنتاج إلا عبر تعبيرات حقيقية قاجرة عني إعادة إنتاج طريقة الحياة. ضمن هذه الشروط يكون من المتنافي للعقل تحليلياً انزعم بوجود تناقض بين موضوعية التجربة وبين مصالح المعرفة التي ترسخ بالتأكيد وجهات نظر تموضع حدث ما من خلال جعله قابلاً للتجربة.

في موقع آخر يتوجه أيضاً لربكوفيكس ضد منطلق الفلسفة الفرستندنائية بالشكل التالي: «ما يدعو هابرماس تموضع الحقيقة الفعلية ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن، يستطيع المرء أن يحدده دونما صعوبة كبيرة بمساعدة مفهوم التجريد الكلاسيكي على أنه صرف نظر أو إغفال أوجه الحقيقة الفعلية التي ليست قابلة للتحويل تقياً. يمكن لهذا مع أشياء أخرى أن يكون له الميزة بأن لا تُلغى إمكانية تفسير واقعي مسبقاً من خلال مجرد صنية الكلمة. في موقع آخر يتحدث هابرماس عن التجربة مقيدة معاملة لتموضع الحقيقة هذه الانعطاف لا يكون لها معنى إلا عندما يعرف المرء حول تجربة غير مقيدة وهذه لا تشترط شيئاً مثل «حالة عجزه للمعرفة الأدائية، وإنما على العكس تصبح كالحلفية الضرورية لهذه المعرفة»^(١). إنه في الحقيقة سؤال هام، في أي معنى ينبغي أن يكون بإمكان تموضع الحقيقة الفعلية تقييد التجارب، تلك الموضوعة التي لا يوجد ظاهراً بديل معروف لها كإضفاء الموضوعية على الطبيعة. وهكذا استطاعت الاستقصاءات الفينومينولوجية للإدراك أن تجعل من المعقول مثلاً أن الاستحالة البرغماتية للتجارب (ميرلوني) قد غيبت وُضعت دائرة آفاق التجربة غير الموضوعة والمعطاة ولكن إلى المدى الذي يجب أن تحصل فيه التجارب الحسية إجمالاً على الموضوعية ومن خلالها على قابلية الإخبار، هذه التجارب تصبح كما يبدو بمفردها ممكنة من خلال تنظيم برغماتي لموضوعات التجربة.

(١) لربكوفيكس (٢٣) ص ٢٦٦.

من خلال ذلك لا تصبح طريقة الكلام الترنسندنتالية بطبيعة الحال
ثانوية كما يرى لوبكوفيكس:

لأن المنطلق العقلاني سوف يعمل في هذه الحال على حجب شروط
ما هو حتمي، وذلك عندما أصرف النظر عن التناقضات الأخرى كلها.
الوظائف التي نأخذها المعرفة ضمن علاقات الحياة العملية الكلية يمكن
أن توضح بشكل عميق، كما أرى، دون أن تستقصي مطلب حتمية
الحقيقة، فقط في إطار فلسفة ترنسندنتالية محولة. ما دامت مصالح
المعرفة تطابق وتحلل على طريق التأمل في منطق بحث العلوم الطبيعية
وعلوم الروح، فإنه يمكن لها أن تتطلب حالة ترنسندنتالية، ولكن حالما
نفهم كنتيجة لتاريخ التطور من منظور «انثروبولوجي» معرفي يكون لها
حالة «تجريبية». أنا أضع تجريبية بين معترضتين لأن نظرية التطور التي
تحمل فوق طاقتها، والتي من أجل أن نشرح إنطلاقاً من تاريخ الطبيعة
شكل الحياة الثقافية الاجتماعية لخصائص ظاهرة بسماتها المميزة
(بكلمات أخرى المنظومات الاجتماعية المكونة) لا يمكن من جهةها أن
تطور في إطار ترنسندنتالي للعلوم المتموضعة.

٦ - التكوّن اللاحق مقابل النقد الذاتي

لا تعاني أبحاثي في «المعرفة والمصلحة» فقط من غياب تمييز دقيق بين الموضوعية وبين الحقيقة، وإنما من تفريق مفتقد بين التكوّن اللاحق وبين التأمل الذاتي بمعنى النقد. بالنسبة إلي أصبح فيما بعد واضحاً أن الاستخدام اللغوي التقليدي «للتأمل» والعائد إلى المثالية الألمانية ينطوي (ويخلط) التأمل من جهة بشروط إمكانية كفاءات الذات الفاعلة المتكلمة والعارفة إجمالاً، ومن جهة ثانية التأمل بصورة غير واعية للتحديدات المنتجة التي تخضع لها في كل مرة ذات معينة (أو فئة محددة من الذات أو ذات نوع معينة) في سيورة تكونها ذاتها. لقد اتخذ النمط الأول من التأمل لدى كانت ولدى خلفائه شكل تأسيس ترنسندنالي للمعرفة الممكنة (وللفعل الأخلاقي). في الوقت الذي تتأسس فيه ترنسندنالياً نظرية أو بالإجمال معرفة نظرية، فإنها سوف تمنع ثقتها إلى دائرة الشروط الذاتية التي لا محيد عنها والتي تجعل النظرية ممكنة وتحد منها في الوقت ذاته: التأسيس الترנסندنالي. ينتقد في الوقت ذاته التفهم الذاتي المفرد للنظرية. وقد اتخذ هذا التأمل أثناء ذلك أيضاً شكل تكوين عقائلي لاحق لقواعد الإنتاج أو للمخطط الإدراكي. بصورة خاصة قاد نموذج اللغة إلى إعادة بناء جهاز التفكير الترנסندنالي (الذي لا تزال تحدده الفلسفة اللغوية لهومبولت) بشكل لم يعد يجب فيه أن يضاف إلى الفكر ذات ترنسندنالية إلى نسق الشروط، العقولات أو القواعد. ويكفي تصور السمة التوليدية للقواعد ذاتها، ذلك أن التحكم

بالتقواعد التوليدية، أي نشوء كفاءة ومعها تكون ذات متميزة من خلال الكفاءات سيتحول إلى سؤال ثانٍ مستغل تحليلياً وتجريبياً. وبصورة خاصة أسهم كل من تحليل فيغنشتاين لمفهوم «اتباع قاعدة» والمناهيم الأساسية لشرمسكي متابعاً هومبولت في «القاعدة التوليدية» و«الكفاءة اللغوية» في هذا الإدراك النوعي للتكون اللاحق العقلاني لشروط إمكانية اللغة، الإدراك والفعل.

هيجل ربط في «الفيثومينولوجيا» تحديد الوعي الخاص بالنقد الذاتي بما يتحقق من خلال التحليل الترنسندنتالي لمشروطية ما هو واعي بدايةً بصورة ساذجة، مع تأمل بالمعنى الآخر انحلال نقدي للموضوعاتية المبتدلة المنتجة ذاتياً، وهذا يعني: مرتبطاً بالتحليل للظواهر الموضوعي: فرويد فك النقد الذاتي من العلاقات المرتبطة بنظرية المعرفة والعائدة إلى التجربة التأملية لذات تخدع نفسها قسراً ضمن نماذج إدراكات ونماذج أفعال مقيدة ذاتها نفسها، ومن ثم تحرر ذاتها في نبصر هذه الأرواح عن ذاتها نفسها.

يتميز النقد بصورة دائمة عن التكونات اللاحقة من خلال:

أن النقد يتوجه نحو موضوعات التجربة التي نكتشف بدايةً في ماديتها الموهومة، بينما تتألف قاعدة معطيات التكونات اللاحقة من «موضوعات» مثل قضايا، أفعال وإنجازات إدراكية وما أشبه ذلك والتي هي واعي مسبقاً كإنتاجات الذات:

أن النقد يمتد بعيداً ليصل إلى ما هو جزئي وتحديداً إلى سيرورة تكون خاصة لهوية الأنا أو لهوية الجماعات بينما ندرك التكونات اللاحقة منظومات القواعد الغفلة التي تتبعها أي ذوات مع كفاءات مناسبة.

أن النقد يجعل في النهاية ما هو غير واعي عملياً واعياً وغني بالنتائج كما يغير محددات الوعي الخاطيء في حين تشرح التكونات للاحقة

معرفة الكيفية الصحيحة أي المعرفة الحدسية التي تكتسب بقوة القاعدة
دونما نتائج عملية.

أريد في النهاية على أقل تقدير أن أسمى وجهات النظر التي يمكن أن
يكون ضمنها أهمية ما للتفريق في مفهوم التأمل الذاتي.

أ - بدايةً لهذا العمل «المصلحة والمصلحة» سمة مزدوجة لاحظها
لويكوفيكس^(١) مع آخرين. لقد حققت هذا البحث بوسائل إعادة تكوين
شروط المعرفة في الهدف النقدي من أجل أن أزعج تفهماً ذاتياً علمياً
خاطئاً. ولقد شرحت ذلك حقيقة.

ب - العلوم المرتبطة بإعادة التكوين مثل المنطق والألسنية العامة لها
وضع مشابه مثل نظرية اللغة ونظرية العلم (البرغماتية الكلية) اللتين
تمثلان الآن إرث فلسفة ترنسندنالية (محولة). وحتى الفلسفة الأخلاقية
تتأسس كعلم مرتبط بإعادة التكوين، ما دام يمكنها استنباط القواعد
الكلية لأخلاقية تواصلية من المعايير الأساسية للخطاب العقلاني^(٢). في
منظومات قواعد قابلة لإعادة التكوين لا تدور المسألة حول أجزاء مكونة
إدراكية لبراكسيس الحياة التي أضفت الإشكالية على مطلبها بالصلاحية؛
والمسألة لا تدور حول قضية علمية لدى تأسيس مثل متطلبات الصلاحية
هذه؛ أكثر من ذلك تحتاج المسألة إلى تكون لاحق لمنظومات قواعد
منطلق يعود إلى الخطابات ذاتها: أي إلى التأمل بالشروط التي تعتمد
عليها بساذجة وبصورة دائمة في خطاب عقلي. وإلى هذا الحد يتصلب
هذا النمط من المعرفة دائماً حالة معرفة استثنائية وحالة معرفة «محضة».

لقد تكون نمط خاص من العلوم على أساس محاولات تكون
عقلاني لاحق للكفاءات بصورة منفردة؛ وأعني بذلك العلوم الوراثية

(١) لويكوفيكس (٢٢) ص ٢٧٠.

(٢) انظر الفقرة حول فذرة التحفة للألسنة العملية في: جابرمان، مشكلات الشرعية.

حسب نموذج السابكولوجيا التطورية الإدراكية. فهي تسير في وقت واحد تجريبياً وتكوينياً بعيد ذاته من حيث أنها تحاول شرح التطور واكتساب الكفاءات الإدراكية الألسنية والتواصلية من نماذج منطقية قابلة للتكون اللاحق ومن آليات تجريبية. من ذلك تنتج المشكلة التي نتساءل عن الكيفية التي يمكن فيها شرح نشوء منظومات القواعد المجردة (وشروط البنية أو الترسيم) ذاتها. سواء أكان يياجيه أم جوسكي فإنهما يفترضان برامج «نظرية» من شأنها أن تُحرّض من خلال تنبيه نوعي مرحلي؛ والمشكلة التي يُفترض أن توضح مع هذه الفرضية إنما هي بنوياً مشابهة للمشكلة المطروحة أعلاه للنشوء الخاص بالتاريخ الطبيعي للشروط الترانسدنتالية للتجربة الممكنة. لذلك أتوقع بأن فرضية البرامج الفطرية إنما هي فعلاً غير متاحة لأسباب منطقية.

ج - العلوم النقدية مثل التحليل النفسي ونظرية المجتمع تبقى متعلقة بالتكون اللاحق الناجح للكفاءات العامة. وهكذا تكون مثلاً البرغماتية الكلية التي تدرك إجمالاً شروط إمكانية التفهم اللغوي، بمثابة الأساس النظري لشرح التواصلات المشوهة نسقياً ولسيرورات الاندماج الاجتماعي المنحرفة. وإلى هذا المدى أوافق تشارلز^(١) نيكولز عندما يصر على أن علماً نقدياً مثل التحليل النفسي «يجب أن يعتمد على إطار نظري يوجد مستقلاً عن تقنيته السريرية وعن معيار الصلاحية». ذلك وحده لا يمكن أن يكون الإطار النظري لعلم موضوع. عندما يجب أن يملك المحلل النفسي حسب^(٢) التفسير المقترح من قبلي «مفهوماً سابقاً» عن بنية تواصل غير مشوه مرتبط باللغة المتداولة من أجل أن يتمكن من إرجاع التشوه النسقي إلى اضطراب بنيني تنظيم لغوي وما قبل لغوي منفصلتين من ناحية تاريخ التطور، ومن ثم يحتاج إلى إعادة تكون

(١) نيكولز (٢٥) ص ٢٦٥.

(٢) جابرماس، مطلب العالمية للهرنر طبقاً ص ١٣٤.

شروط إمكانية خطاب طبيعي: وحول ذلك لا يمكن أن يتكشف على مستوى الموضوعية علم تواصل تجريبي^(١).

د - في النهاية يلقي التمييز بين إعادة التكون وبين النقد ضوءاً على الأفكار التي رفعها روهرموزر وتوينسن ضد «طبيعية» فلسفة ترنسندنالية محولة، وأنا مدين بالشكر إلى توينسن على الاعتراضات المتميزة لأنه يغفل عن تطبيق منطلق يصفه هكذا «بحيادية»: «المصانع التي توجه المعرفة تمكن من المعرفة الموضوعية طبقاً لهايرماس لأنها تلغي الذاتية السيئة للفرد والجماعة في المشاركة الواعية للنوع البشري. وهي ينبغي وهنا يوجد التصحيح الذي قام به اليسار الهيجلي لكانت أن تكون في الوقت ذاته مصدر تجريبي كإنجازات ترنسندنالية على أساس حساب الجنس البشري»^(٢) لذلك يفتقد توينسن «الموضوعية التي تتأسس بصورة كافية عبر المشاركة الواعية بين الذات وعبر الذات مباشرة»^(٣). مع «اغتراب الموضوعية المطلقة عن التاريخ» سيصل الأمر إلى إعادة تطبيع ذات تجريبية مكثفة فوق طاقاتها ترنسندنالية في الظاهر: «مع ضياع مقصدها تذر النظرية النقدية بنكوصها إلى المرحلة التي اعترفت أن تتجاوزها: إلى مستوى أونتولوجيا طبيعة موضوعية لا لبس في ذلك أو على أقل تقدير إلى مستوى فكر يعترف للطبيعة بالأسبقية على التاريخ ويرفعها إلى مرتبة الأصل المطلق»^(٤).

(١) حول المشكلة المنطقية لنظرية نقدية لتطور المجتمع، فصل حول «نموذج مصالح متنوعة قادرة على التعميم في: هايرماس: مشكلات الشريعة في الرأسمالية المتأخرة».

(٢) توينسن (٢٥) ص ٢٤.

(٣) توينسن (٢٥) ص ٣٠.

(٤) توينسن (٣٤) ص ١٢، وبلات المعنى روهرموزر (٢٨) ص ١٠٢ «كان لتكون الفلسفة كيتافيزيقيا واونتولوجيا نتيجة وهي أن البراكسيس المحرر انفعدي الراغب في تأسيس النظرية لا يعمل شيئاً لتأسيس سوى مصلحة فعلية محسوسة. إن إضفاء الترسندنالية على مفهوم المصلحة ليست في تشكيله سوى تنطية هذه الحقيقة القاسية. عندما يكون =

يرتكز الفارق بيني وبين توينسن في نقطة أساسية: هي أنني لا أرى أنها حقيقة مسلم بها، أن المشاركة الواعية بين الذوات بمثابة مشاركة موسعة حتى ولو كانت تكتمل بالتنوع البشري^(١) أكثر من ذلك بشير تكون الخطاب اللاحق المرتبط بالبرغماتية الكلية إلى أنه في كل تفهم لغوي أساسي توجد متطلبات صلاحية قابلة للنقد (تحديداً حقيقة الأقوال وصوابية المعايير) بوجب أن يعترف بها؛ متطلبات الصلاحية التي يمكن الإيفاء بها فقط اسندالياً؛ تظهر مع الحتمية، ذلك أن النوع البشري يستطيع أن يعبد إنتاج ذاته في نمط حياته الثقافي الاجتماعي بامتياز فقط عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المُعترف بها للتفهم الكلي ضد ما هو فعلي، تلك هي حقيقة الطبيعة وذلك ما ينبغي أن نحاول إدراكه. ولأن الخطاب التجريبي ممكن فقط من خلال المعايير الأساسية للخطاب العقلي فإن التناقض بين جماعة تواصل واقعية وبين جماعة مضغاة عندها المثالية (وإن كانت ينظر إليها فقط كمثال)، ليس مترسخاً في المحاجة وإنما في براكسيس الحياة للمنظومات الاجتماعية ربما يمكن بهذا الشكل تجديد النظرية الكاتبة عن حقيقة العقل.

~ الحديث عن مجرد النهاية الأخيرة للمصلحة الطبيعية، عند ذلك يمكن للمرء أن يقول

بأن المجتمع له مصلحة في ذلك والتي سوف تبقى كما هي.

(١) توينسن (٢٥) ص ٣١.

الفهرس

٥	مقدمة
٧	أولاً: أزمة نقد المعرفة
١١	١ - نقد هيجل لكانت . راديكالية أم نقض نظرية المعرفة
٣٢	٢ - نقد نقد ماركس لهيجل
٥٦	٣ - فكرة نظرية المعرفة كنظرية مجتمع
٨٣	ثانياً: الوضعية، البرغماتية، التاريخية
٨٧	٤ - كونت وماخ : مقصد الرضعية القديمة
١١١	٥ - منطق البحث لدى تشارلز بيرس : استحالة واقعية كلية مجددة لغوياً
١٤١	٦ - التأمل الذاتي للعلوم الطبيعية . نقد المعنى البرغماتي
١٧٦	٧ - نظرية دلتاي عن فهم التعبير : هوية الأنا والتواصل اللغوي
٢٠٢	٨ - التأمل الذاتي لعلوم الروح . نقد المعنى التاريخي
٢٣٣	ثالثاً: النقد من حيث أنه وحدة المعرفة والمصلحة
٢٣٥	٩ - العقل والمصلحة - نظرة استرجاعية على كانت ونشأته

١٠ - التأمل الذاتي كعلم : نقد المعنى الفرويدي من زاوية التحليل النفسي ٢٦٦

١١ - سوء الفهم الملموي لما وراء علم النفس : حول منطق التفسير العام ٣٠٠

١٢ - التحليل النفسي ونظرية المجتمع : اختزال نيتشه لمصالح المعرفة . . ٣٣٢

كلمة ختامية ١٩٧٣ ٣٦٣

١ - حول كتابة التاريخ بصورة نسبية ٣٦٥

٢ - تمريض الذات مقابل التأمل الذاتي ٣٧٠

٣ - الموضوعية والحقائق ٣٧٩

٤ - المعرفة والمصلحة ٣٨٩

٥ - اعتراضات ٣٩٧

٦ - التكوين اللاحق مقابل التمدد الذاتي ٤٠٧

الناشيء

هذا الكتاب

سوف آخذ على عاتقي المحاولة الموجهة تاريخياً نحو إعادة تكوين ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة، وبهدف نسقي لتحليل العلاقة ما بين المعرفة والمصلحة. إن من يتتبع سيرة انحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم، يتخطى مراحل متروكة من التأمل. وسوف يساعد اجتياز هذا الطريق ثانية من منظور يعود إلى نقطة الانطلاق، لاستعادة التجربة المنسية للتأمل. وحيث ننكر التأمل تكون الوضعية.

